المعرفة
سبيل إلى التكامل النفسي

نسدرة اليازجي

تناهى علماء القرن العشرين ، وهم علماء نفس الأعماق وعلم النفس التاليفي ، الى معرفة نفس الطبيعة ونفس الانسان، فاحدثوا مصطلحاً دعوه «بسيكوترونيك» وتعبيراً آخر دعوه « كوزموبسيكوغرام » ويشير المصطلح الاول الى تفاعل المادة والطاقة والوعي ، والمصطلح الثاني الى كيانات كونية نفسية تجسمت فيها البنية البدئية للواقع الطبيعي اولا والانساني ثانيا .

ـ ندرة اليازجي : باحث من سورية ، يكتب الدراسات الفكرية والفلسفية ، من اعماله « رسائل في مبادىء الحياة » ، « المبدأ الكلي » .

وهذا يعني ان « الكوزموس » وهو الكون ، يعرف بنفس هي ال « بسيك » التي تنجلى في مظاهر الوجدان الانساني والطبيعي المتعددة . ويمكن القول أن ما ندعوه « العقل » حدث طبيعي وجد في البدء على نحو خصائص في المادة الحية قبل تمايزها ، تطورت الى الانسان(١) . وهذا ما يدعو العلماء المحدثين الى اعتبار اصطلاح « ميندون » ، وهي جزئيات أولية بسيطة ، من « المادة العقلية » .

نستنتج مما تقدم :

أولا ـ يمكننا ان ننوه الى وجود « بسيكونات » ، كيانات نفسية بدئية ، هي المادة النفسية ، « وميدونات » بدئية ، هي المادة العقلية .

ثانيا ـ يمكننا القول ان العقل والنفس لم يتشكلا عن طريق المصادفة دون وجود سابق .

ثالثاً ـ يمكننا القول إن العقل والنفس قد وجدا في الدقائق المادية الاولية قبل حالة التمايز التي طرأت على تلك الدقائق ، وقد عرّفت النفس والعقل بأنهما خاصتان : عقلية ونفسية ، سوف تتمايزان ، في مراحل تطورية مقبلة ، الى عقل حيواني ونفس حيوانية ، الى عقل نباتي ونفس نباتية ، والى عقل انساني ونفس انسانية . اذن ، فالعقل والنفس قد تمثلا في خصائص المادة الاولى اللامتمايزة .

رابعاً ـ يمكننا القول ان حالة اللاتمايز البدئية الاولى كانت حالة انسجام وائتلاف ، وان حالة التمايز هي تلك الحالة التي تمايزت فيها الخصائص الأولية الى ثنائيات وتعدديات بدت متنوعة في أشكالها ، ولم تنضو تحت وحدة شاملة ظاهرياً .

خامساً ـ يمكننا القول ان جميع الكائنات والأشياء عامة ، والكائنات البشرية خاصة ، تستغرق باطنياً أو جوهرياً في وحدة شاملة ندعوها الحياة ، الطاقة ، الروح ، وأن ظاهراتها وظواهرها لاتشير الى تناقض .

سادساً ـ يمكننا القول ان معرفة النفس ، وهي معرفة الحقيقة الباثنة في الطبيعة البشرية والمادية ، تعني وجود منهج متكامل للانسان والطبيعة ، يتحقق في وحدة هاتين الطبيعتين .

سابعاً – يمكننا القول ان كل ما في الانسان قائم في الطبيعة ، وان دراسة الانسان تعني دراسة الطبيعة . ثمة جوهر واحد : جوهر كامن في الطبيعة وفي الانسان ، أولهما وعي كامن ، يبدو انه معلوم ، ينمد الانسان بالعلم ، وثانيهما ، علم ، يبدو انه عالم ، يستمد فهمه من العلم الكامن لكونه معلوماً . وهذا يعني وحدة الوعي واللاوعي ، وهو وعي كامن ، في حصيلة واحدة ندعوها الانسان الواعي .

يقودنا هذا البحث الى طرح الموضوع على مستويين : نظري وواقعي تطبيقي . ويشير الجانب النظري الى دراسة تكامل النفس الانسانية دون التعرض الى النظريات التي نادت بها مدارس علم النفس العديدة . لذا ، يتألف بحثنا من قسمين :

١ – تكامل النفس البشرية

٢ – الرد على مدارس علم النفس المتنوعة ، السلوكية ، والتحليلية والتقليصية التي ادت الى تجزئة النفس الانسانية فعجزت عن توحيدها او احداث تكامل فيها .

اولا – تكامل النفس الانسانية

تتكامل النفس الانسانية في جوهرها . وتعد اللحمة التي تجمع خيوط نسيج حياكة الجسد .. هي القوة الموحدة للاعضاء الجسدية والوظائف الشعورية والمعنوية . واذا كانت الحقيقة تشير الى تكامل النفس الانسانية في وظائفها كلها ، فحري بنا الا نثير الموضوع لانه لا يقبل التأويل او التفسير على غير ما هو من تكامل وتوحيد . ومع ذلك ، علماً بأن مدارس علم النفس العديدة ، من سلوكية وتحليلية وتقليصية ، اختلقت انفصالية النفس الانسانية وانقساميتها . لذا ، يعد شرحنا هذا توضيحاً لبنية النفس الأساسية ، ورداً مباشراً على المدارس التجزئية والتقليصية .

ثمة وحدة انسانية تتدرج ضمن نطاقات ثلاثة متصلة ، غير منفصلة هي : الانا ، والذات والكيان . وتنضوي هذه النطاقات الثلاثة تحت

كلمة « الاسمية » ، وذلك لان الكيان هو الحقيقة الموحدة لوظائف النفس الانسانية . وان سوء الفهم الذي يشتت انتباهنا الى وجود نطاقات ثلاثة منفصلة يعني تجزئة الانسان الى اقسام متعارضة ومتناقضة يستحيل التوفيق او التاليف بينها . والحقيقة هي ان هذه النطاقات ليست اقساماً بل دوائر ووظائف تتكامل انطلاقاً من الانا ، الى الذات والى الكيان . والحق يقال ان الانسان وجود متكامل يتفاعل على صعيدي الأنا والذات ، ويتوحد على صعيد الكيان .

آ ــ الأنا والذات والكيان

تتركز المتعضية البشرية في الانا . وتتمثل الانا في تجميع الطاقة المادية في نقطة تدعى الخلية . والخلية هي تركيز المادة بخصائصها الكتلوية والطاقية ، النفسية والعقلية ، في دائرة صغيرة مغلقة ومنطوية على ذاتها . وبناء عليه ، نقول ان الخلية تمثل كلية الطاقة المادية . وتحمل الانا ، لكونها كلية الطاقة المادية ، معالم المادة كلها ، وفي مسير التطور ، تسجل هذه الانا جميع المراحل التي مرت بها الطبيعة . ولذا ، قلنا ان الخلية تتميز بذاكرة بيولوجية هي سجل تاريخ ماضي الحياة . ولقدسجلت هذه الذاكرة عنفوان الطبيعة المتمثلة بالبراكين والزلازل والاعاصير الخ . وهي الظواهر المعروفة بانفعال الطبيعة والمقاومة السلبية . وسجلت هذه الذاكرة البيولوجية ايضا الاحداث الاخرى التي دلت على هدوء الطبيعة وسكينتهـــا .

الانا ، في صميمها ، وجود قلق منفصل ، يحمل في ثناياه العقل ، والنفس ، والشعور واللاشعور ، والوعي واللاوعي ــ هو وجود لا يدرك ذاته بذاته . وعلى الرغم من أن الانا لا تعي ذاتها ، انما هي مهيأة او مزودة بطاقة الفهم والادراك . وهذا يعني بانها تشتمل على النفس والعقل . لذا ، تسعى الانا الى فهم ذاتها .

الذات هي الانا وقد بدأت تفهم ذاتها بفعل الوعي الكامن فيها ، والمدعو خطأ باللاوعي . وفي بدء فهم الانا لذاتها ، تنقسم الى قسمين : الشعور واللاشعور . وفي هذا السياق ، يشير اللاشعور الى ماضي الحياة

الارضية كلها قبل الانسان في الطبيعة ، وبعد الانسان ، في الجسد . ولا شك ان سجل الحياة المدون في الخلية ، وفي آلاف آلاف الخلايا التي تكون الانسان ، يحمل تاريخ الحياة برمته قبل الانسان ، كما يحمل تاريخ الحياة الانسانية بعد الانسان . ففي اللاشعور يكمن تاريخ حيواتي السابقة ، وما أحمله من ذاكرات وذكريات تلك الحيوات والمعلومات المنطبقة في عمقي اللاشعوري ، بالاضافة الى ما احمله من اللاشعور الذي تمثل في ذكريات طفولتي ، ونوع التربية التي نشأت عليها ، والمبادىء التي لقنتها ، والمفاهيم والقيم الايجابية والسلبية التي غرست في داخلي الخ . والشعور هو حاضري ... هو ما انا عليه .. هو حصيلة الماضي في الحاضر ... هو تقدمي في المستقبل .. هو ما أزرعه في حديقة حياتي المقبلة .

ينشأ في الذات حوار يشير الى تعارض الشعور واللاشعور . وعلى الرغم من هذا الحوار الجدلي المحتمل بينهما ، نجد الانسان مزوداً بطاقة الوعـي .

ينتهي هذا التعارض الى كيان في اللحظة التي يكون الوعي قادرا على اقامة التوازن بين الشعور واللاشعور . فالكيان هو إحداث التوازن الذي يشير بدوره الى تكامل ، والى تجاوز الأنا دون الغائها . هكذا ، يتدرج الوعي الانساني في مراحله الثلاث : الانا التي تعمل على فهم ذاتها وتجاوز ذاتها بفعل طاقة داخلية واعية تبلغ مستوى التوازن في الذات بين الشعور واللاشعور لتتوطد في كيان راسخ، متكامل تتحد فيه وظائف النفس كلها.

جدير بالذكر أن نردد القول منوهين الى ان هذه النطاقات متصلة، غير منفصلة متدرجة غير نسبية ، ومتحدة غير مجزاة ... هي نطاق واحد وليست نطاقات ثلاثة .. هي تدرجات الوعي في سلسلة محكمة الترابط للتفاعل الداخلي الذي ندعوه الوعي . وفي هذا التسلسل او الترابط الواعي ، لا تبطل الأنا ، ولا تنتهي الذات ، وذلك لأن القوة الموحدة تتدرج في مستويات ، يتجاوز المستوى الادنى ويحتويه ، فيتحقق الادنى في الأعلى ضمن وحدة متكاملة مترابطة .

تلكم هي النقطة الاولى في تكامل النفس والانسانية .

ب ــ النفس والعقل والدماغ :

عندما نتأمل الكلمات وما تحمله من مفاهيم وقيم ، ندرك ان المعنى الحقيقي للكلمة المتأملة يكمن في عمق وشمول وعينا . فبقدر ما يكون وعينا عميقاً وشاملاً ، تحفل الكلمة بمعناها الحقيقي او الاقرب الى الحقيقة . فكلما تأملنا رأينا ، وأدركنا ووعينا .

لما كنا نطرح أبعاد علم النفس التكاملي على اساس يتمايز عن المألوف في علم النفس التقليدي او المدرسي ، فان كلمتي الفعل والنفس تحملان في ذاتيهما مضموناً أكثر عمقاً ، وتتطلبان وعياً كونياً .

« النفس » هي الطاقة الحيوية التي تتمتع بالمادة ، هي حركة المادة، هي حياة المادة . و « العقل » هو الطاقة المادية التي تتركز فيها المادة عن طريق الدماغ .

نستنتج مايلي : الدماغ هو تركيز الطاقة المادية بمعالمها كلها ، هو وعاء الوعي . وفي هذا الوعاء تنتظم الطاقة المادية وتترتب في نطاقات تتصل ببعضها ، ولا تنفصل . فالدماغ يتطابق مع الطاقة المادية تماماً ، ويمتد اليها من خلال الحواس . والعقل ، في سياقنا هذا ، هو السيال الذي ينطلق من عمق الكيان الانساني ، عن طريق الدماغ ، الى العالم الخارجي . لذا ، يعتبر العقل سيد الوجود المادي ، ويعتبر الدماغ الخزان الذي تختزن فيه نبضات الوجود الخارجي وانعكاساته التي يعود اليها العقل ليحولها الى صور . الدماغ مستودع تودع فيه ، او تنعكس فيه ، خلجات العالم الخارجي ، وتتموضع تلك النبضات او الخلجات أو التنبيهات الخارجية في نطاقات تمد بعضها وتتصل ببعضها على هيئة ذاكرة .

تعد النفس مجموعة المشاعر والاحاسيس والعواطف . هي الاعصاب التي تمر من خلالها الطاقة الحيوية والروحية لتعبر عنها بالحدس وبالاحساس بالوجود . النفس هي مظهر حركة الروح في الانسان ؛ هي

دفق داخلي يتمحور حول ذاته في شعور بالحياة وبكل ما يمت الى الكرامة، والنبل ، والسمو ، والرفعة ، والألم ، والحزن ، والفرح ، والغبطة ، والعاطفة الخ .

هذه النفس ، حاملة مورثات الماضي ، والنابضة بعمق الحياة ، تسجل في عمقها ، كما ذكرنا ، حياة المادة وحركتها وانفعالها ، حياة وجوداتنا السابقة ، وحياة وجودنا الحاضر . وهذا العقل هو العقل ذاته الذي نشأ منذ ان تآلفت عناصر المادة المعقدة في الدماغ ــ هذا الدماغ الذي انطبعت فيه مؤثرات المادة كلها ؛ هذا الدماغ هو مخطط العالم المادي .

نتساءل الآن : كيف يتحقق التكامل بين العقل والنفس ؟

نجيب : الشخصية المتكاملة هي الانسان الذي يتكامل فيه العقل والنفس دون وجود تناقض بينهما . وان أي اختلال في الطاقة الحيوية، وهي النفس ، يؤدي الى زعزعة أركان العقل . اذن ، فالعقل قاصر عن بلوغ النتائج الفكرية الا في « نفس » هادئة ؛ في طاقة حيوية متوازنة . بالفعل ، نخطىء اذ نضفي صفة الجنون او الهوس على العقل ، ذلك انه لا يوجد عقل مجنون أو مهووس . ثمة نفس مضطربة ينتج اضطرابها عن انفعال شديد او عن فقد توازن الطاقة الحيوية .

قد يتساءل احدنا عن سبب هذا الاضطراب او الانفعال فيعزوه الى التناقض القائم بين العقل والجسد. فالجسد، في عرف بعض الدارسين، يسرع في نموه على حساب العقل ، الامر الذي يخل في توازنهما . لكن الحقيقة تشير الى أن الجسد ، حتى في مرحلة الشباب ، لا ينمو على نحو أسرع من نمو العقل . فكلاهما متوازنان في تطورهما . والملاحظ أن الشاب يتمكن من حل أو ادراك قضايا عقلية وفكرية ، ويعجز عن حل قضاياه النفسية . وفي هذه الحالة ، تنفصل نفس الشاب وينفصل عقله الذي يتأثر بالانفعال النفسي . لذا ، يمكننا القول ان اختلال العقل ناتج عن اختلال الطاقة الحيوية . وقد يتعدى اختلال الطاقة الحيوية ، وهي النفس ، نطاق العقل الى الجسد . وعلى هذا الاساس ، تعيد مدارس

الحكمة القديمة كل اعتلال جسدي عام ، أو عضوي محدد ، الى اضطراب وقع للطاقة الحيوية ــ النفسية العامة في الجسم أو الخاصة المحددة في العضو .(٣)

يتبادر الى ذهننا السؤال التالي : كيف يختل التوازن الحيوي ــ النفسي ؟

ان اختلال التوازن الحيوي ــ النفسي هو نتيجة أكيدة للتربية الانفعالية التي يتلقاها الانسان ، أو نتيجة لانفعال يعيق أو يحول دون قابلية التوازن . وعلى سبيل المثال ، يحاول عالم النفس اعادة التوازن الداخلي الى الانسان الذي يعاني من انفعال شديد أو غير شديد .

والانفعال الذي يطيح بتوازن العقل الانساني ويلقي به في متاهات الأنا يختلف عن العاطفة . ولقد اخطأ علماء نفس السلوك اذ عجزوا عن ادراك الحد الذي تتوازن فيه العاطفة ولا تتحول الى انفعال . في العاطفة توازن وظائف النفس والجسد الداخلية ، وتتألق الطاقة الحيوية ــ النفسية في غبطتها . وفي هذا التوازن والتألق يعمل العقل في توازن وتكامل . والحق يقال ان الحكماء القدامى من اشاروا الى هذه الحقيقة عندما شددوا على ممارسة تدريبات معينة تؤدي الى المرونة العصبية . ففي رأيهم أن المرونة العصبية ، وليس قوة العضلات ، هي الحقل الذي تتوازن فيه النفس .

وفي سبيل توضيح أفضل ، نلمح الى الفرق القائم بين العاطفة والانفعال : العاطفة تتساوق مع العقل ، والانفعال يخضع العقل ويشتته . العقل أسير الانفعال وصديق العاطفة ؛ الانفعال تجاوز لحد أو عتبة العاطفة ... هو كل عاطفة تجاوزت حداً معيناً ، أو هو كل عاطفة أخضعت العواطف الاخرى ، أو كل عاطفة عبرت عن مصلحة خاصة . وعندما ندرك شدة الشحنة المضطربة على هيئة انفعال ، ندرك الضعف الذي يعتري عقولنا والقلق الذي يهيمن عليها . ولقد شبه احد الحكماء العقل بلهيب الشمعة الذي لا يهدأ الا في وسط هادىء لا تتلاعب فيه النسمات القوية . وحري بنا ان نقول ان هدوء لهيب الشمعة يعني اشتداد ضيائه

وتألقه في السكينة النفسية التي يرتاح فيها . وبالفعل ، لا تتضح رؤيتنا في ضوء لهيب شمعة متراقص لا يهدأ . وبالمثل لا يقوم عقل بوظيفته الكاملة في وسط نفسي مضطرب .

ج ـ الشعور واللاشعور :

اذا كان الشعور هو ما ينطوي عليه العقل والنفس في الحاضر كان اللاشعور كل ما انطوى في ثنايا النفس والعقل في الماضي . واذا كان مما نفصح عنه الآن حقيقة ، ادركنا أن حياة الانسان شعور دائم ولا شعور دائم . واعني أن كل لحظة آنية وحاضرة شعور ، وكل لحظة منقضية لا شعور . وفي هذا التعريف ، لا يتناقض الشعور واللاشعور ما لم يكن الشعور ذاته مخطئا ، ناقصا او مضطربا . فاللاشعور هو شعورمختزن في أعماق وعينا . واللاشعور الخاطىء ، الناتج عن شعور خاطىء ، ظلام وعذاب ، وألم سلبي ... هو جحيم ضمير نادم .

اذ نتأمل ما نقول ، نعلم أن المشكلة قائمة في شعورنا وليس في لا شعورنا ، وذلك لأن لاشعورنا شعور وليس نفيا للشعور . وهكذا ، ندرك أن اللاشعور لا يتناقض مع الشعور .

نتساءل : كيف نفهم معضلة الشعور ؟

اشرت في حديثي الى الانفعال الذي يطيح بالعقل . والمعت الى أن التربية الانفعالية تنشىء شعورا منفعلا ، أي تفكيرا منفعلا . ويمكننا ان نشير الى صحة هذا الكلام عالمين أن جهابذة مدرسة السلوك وعلم النفس العام أقروا بأن التفكير شعور والشعور تفكير .

عندما نتحدث عن الشعور الانفعالي او المنفعل ، نتحدث ، في الوقت ذاته ، عن مجموعة الاشراطات التي يعاني منها المرء . وجميعنا نعلم أن ما يدخل الى وعينا أو لاوعينا منذ الصغر من انفعالات تتمثل في « تربية الأنا » ، يؤدي الى تمزيق شخصيتنا والى فقد تكامل نفوسنا . واذا تساءلنا عن المعنى المتضمن في « تربية الأنا » مثلا : أن الانفعالات العديدة المتجسدة بالكبرياء ، والطمع ، والحسد ، والنميمة ، والغيبة ، والتعصب

بأنواعه ، وضيق الافــق الفكـري ، والكراهيــة ، والحب الانفعالي ، والاستغلال الخ . هي مظاهر الانا ــ نية أي « تربية الانا » .

تشير الانا ــ نية الى شعور قلق ، ممزق ، مضطرب فقد توازنه . ويشير العقل المنفصل ، المضطرب الذي فقد ترابطه الذاتي في مواجهـة ترابط حلقات الوجود المادي الى انه « يحيا » في شعور منفصل ،مضطرب. لذا نقول : ان الشعور المضطرب ، وهـو الفكر المضطرب ، المشـروط بانفعالات عديدة ، دليل على عدم تكامل النفس . وهكذا ، نخلص الـى القول : ان الانسان الذي يعاني من « تربية الانا » في شعور انفعالي لا يعرف التكامل النفسي . وقد نتساءل : هل هنالك « تربية لا ــ انفعالية» عاطفية في جوهرها ، ومحبة في صميمها ، تبدع فينا شعورا متكاملا ، وتوازنا حيويا ونفسيا ؟

يتركز صدق هذه العبارة في العبارة التي اعلنها علماء نفس الاعماق: يتحقق التكامل النفسي في وسط خال من الاشراطات والانفعالات وممتلىء بالمحبة والتعاطف والمشاركة . ولاشك ، ان وسطا من هذا النوع يعـد النطاق المؤهل لاحتواء الانسان المتوازن في داخله ، المتكامل في شخصيته .

تلكم هي النقطة الثالثة في التكامل النفسي .

لما كانت المدرسة التكاملية تنكر وجـود تناقض حقيقي ، وتعترف بوجود تعارض ظاهري ، فانها تقر بتكامل متنام للشخصية الانسانيـة وللوجود . وعلى هذا الاساس ، وجدنا ان الشعور واللاشعور يتوافقان دون أن يتناقضا لانهما واحد في جوهرهما . فكما يكون الشعور كذلك يكون اللاشعور .. ان لاشعوري المحب أو الواعي هو شعوري المختزن بطاقة المحبة والوعي المتكاملين .

د ــ الوعي واللاوعي :

عندما نطرح مفهوم الوعي واللاوعي نجد ان المقولة المطبقة على مفهومي الشعور واللاشعور تطبق أيضا على مفهومي الوعي واللاوعي . ووفاقا مع هذا الرأي ، نعلم ان التناقض لا يقوم في صلب الوعي واللاوعي ، ذلـك

ان اللاوعي ليس نقيض الوعي ، وليس انعداما او نفيا له.. فاللاوعي هو وعي كامن ، يهدأ في سكينة الطاقة الواعية المستغرقة في ذاتها . والوعي هو اللاوعي الذي ينفتح الى الوجود رويدا ليفهم ذاته .. ان وعيي الحالي هو وعيي الذي كان كامنا في كياني على نحو لاوعي بالحاضر ، ووعي كامل مستغرق في الوجود .

نتساءل : اين كان وعيي يوم كنت خلية في رحم امي ؟ اين كان وعيي يوم تكونت في رحم امي ؟ وهل زاد وعيي ام انه اخذ ينفتح على ذاته ؟ اين كان وعيي يوم كنت طفلا ؟ واين يكمن وعيي وانا احمل ذكريات السنين الخوالي في داخلي ؟ وهل انا كائن واع في مرحلة حياتي الحاضرة؟ وهل انني اكثر وعيا مما كنت عليه قبلا ؟ وهل ان اللاوعي معيار يقاس بتطور وعيي ؟ وهل ان لا وعيي الآن يعني الامر الذي سأعيه ، فيما بعد غير متحقق في الوقت الحاضر ؟ الا تعني هذه العبارة الاخيرة ان وعيي الكامن ، الذي ادعوه لا وعيا ، لم ينبثق الى الوجود لان الموضوع الذي سيتكون من انبثاقه لم يحضر في شعوري او ذاكرتي حتى هذه اللحظة ؟ الا يعني هذا ان وعيي الكامن ، اي ما ندعوه لاوعيا وعي موجود يتطلب التحقيق وفق صور واشكال الوجود العديدة ؟

نستطيع ان نستنتج ان الحياة رحلة تبدأ باللاوعي ، وهو الوعي الكامن ، المستغرق في غيبوبة النشوة الروحية ، والمتأمل ذاته على نحو عميق ، وتنتهي بالوعي الذي بدأ يدرك انه يدرك الموضوع الخارجي ، ويتصور ، ويتخيل ، ويشعر ، ويحس ، ويحدس ، ويجرد ، ويشخصن الخ . وعلى هذا الاساس ، يكون الحاضر انفتاحا تدريجيا للاوعي ، تماما كما تعد الوردة انفتاحا تدريجيا للبرعم ، وكما تعد الرائحة الزكية المنبثقة من الوردة العطر المختبىء والكامن في بذرة شجرة الورد ، وساقها وبرعمها .

يتطابق الوعي واللاوعي ويتكاملان في وحدة تامة . والحياة ، في صميمها ، كشف دائم لمعطيات اللاوعي ، الوعي الكامن ، من خلال ما تذكرنا به اشكال وصور هذه الحياة وموضوعاتها . واذا كان التذكر وعيا يتحقق من خلال ظلال العالم ، ادركنا ان المعرفة تذكر ، وان الوعيموجود

على نحو كامن ، هو لاوعي بالاشكال والموضوعات ، ووعي بالوجود ، وينبثق هذا اللاوعي تدريجيا ، على نحو تذكر ، للطاقة القائمة فينا التي تبدأ بوعي ذاتها من خلال الموضوعات الخارجية .

يجدر بنا أن نقول ان مدارس علم نفس عديدة اخطأت في تبيان ان اللاوعي نفي للوعي ، وأن الفكر منقسم الى طبقتين : واعية ولاواعية . وفي رأينا أن مدارس علم النفس تنقسم الى قسمين : مدارس ألقت الإنسان الى ظلام اللاوعي ، ومدارس أخرى رفعت الانسان الى نور الوعي . واذا شئنا تقديم مثالين واضحين لنوعي المدارس قلنا : يجسد فرويد المدارس التي شدت الانسان الى ظلام وعيه ، المسمى باللاوعي ، ويمثل يونغ المدارس التي رفعت الانسان الى نور الوعي .

يعد نور الوعي المتنامي ، المتكامل ، الذي ينشد طاقته الكامنة الواعية والمسماة ، خطأ باللاوعي ، لتحقيق مستويات عليا في سلم الحقيقة . اذن ، فالحياة رحلة تنطلق من الوعي الكامن الى الوعي المنفتح بحيث ان الغاية من الحياة تتحقق في تشخيص الوعي ، وتحديه ـ تحوله الى مادة ـ ، وتطبيقه في الطبيعة ، وعلى هذا الاساس يدعو علم النفس التكاملي الى تحقيق المزيد من الوعي عن طريق تفتح الوعي الكامن بعد خلاصه من غلافاته المادية العديدة ، بحيث ان تجاوز كل غلاف يدعي حرية وانفتاحا ، وبالمثل ، اقول ان ظلام الوعي ، او اللاوعي ، هو عدم تفتح الطاقة الواعية الكامنة ، او هو تلفيحها بالانفعالات والاشتراطات الكثيرة ، وابقاء الطاقة الواعية سجينة هذه الاشراطات . ولا ابالغ اذا قلت ان حكماء الماضي اشاروا الى حرية يحققها المرء للخلاص من غلافاته العديدة عبر حيوات عديدة ، وعبر حياته الحاضرة .

في حديثنا عن خلاص المرء من غلافاته العديدة عبر حيوات عديدة وعبر حياته الحالية ، ندرك المعنى الايزوتيري في كلمة « اللاوعي » . ف « اللاوعي » ، في هذا السياق هو ما نأتي به من حياتنا السابقة ، هو ما كنا عليه من شعور ، واحساس ، وفكر ومعرفة الخ . في حياتنا او حيواتنا السابقة . . هو ما نحضره معنا من مكونات شخصيتنا صالحة

كانت ام سيئة ، مدركة أو غير مدركة ... هو ما يتبطن فينا على نحو لاوعي .. هو ما يجب ان نتعتق منه بفعل حرية هادفة ان كان سيئا ، وما يجب ان نكمله ليزداد تحقيقا للوعي الكامل الذي اتينا به الى الوجود الارضي . ووفق هذا المنظور ، لا يكون اللاوعي نفيا للوعي ، بل وعيا يقتضي المزيد من التحقيق والايضاح ... انه « لا » وعي في قياسه بالوعي الافضل ، المتسامي الى مستويات النقاء والشفافية التي ندعوها فكما أتى الانسان الى الوجود الارضي نقيا ، واعيا ولا واعيا في كمونه ، عليه ان يعود الى الوجود ، بدرجاته الاسمى ، نقيا ، واعيا ، ليعود الى « اللاوعي » الروحي .

تشير خلاصة حديثنا الى اللاوعي ـ الوعي بمفهومه الاكثر تطورا وسموا . فاذا كان الوعي نتاج صلة الفكر والموضوع ، العقل والمادة ، ونعني ، اذا كان وعينا يتشكل من انعكاس اشكال وصور المادة في أدمغتنا كان اللاوعي عدم وجود الاشكال والصور . اذن ، فاللاوعي هو الوجود الروحي المحض الذي سيتحقق ذاته على نحو وعي في العالم المادي الذي ندعوه عالمنا . ولاشك ، ان فهمنا لهذه الحقيقة يمدنا بنظرة كونية صافية تجعلنا متكاملين في ذواتنا .

تلكم هي النقطة الرابعة في التكامل النفسي .

ثانيا ـ الرد على مدارس علم النفس

اذ نتأمل الافكار السائدة في علم النفس العام نجد ان هـذا العلم يستند الى المفاهيم التالية :

١ ـ التجزيئية

٢ ـ التقليصية

٣ ـ الميكانيكية

٤ ـ البعد الخطي او التطور الخطي .

في التجزيئية نجد الانسان المنقسم على ذاته ، الانسان الذي لا يقبل التكامل والتوحيد ، وفي هذه التجزيئية نجد فرويد يتبوأ المركز الاهم ،

فقد استطاع فرويد ان يقتبس من النظرية الذرية القديمة أساس نظريته في بنية النفس الانسانية. فكما تكون الذرات، بحسب النظرية الذرية لبنات معزولة عن بعضها لا تعرف الاتصال، وتشكل الكون المادي، كذلك يقر فرويد بأن الانا، والانا العليا والـ «هو» لبنات تكون النفس الانسانية.

استطاع فرويد أن يجزيء النفس الانسانية الى نطاقات ثلاثة متصارعة، منفصلة، لا تقبل الاتصال او التكامل او التوحيد. فهي تعيش في نزاع مع بعضها، ولا يمكنها ان تتآلف ضمن الشعور بحقيقة واحدة. ولئن كانت هذه النطاقات الثلاثة مكونات للنفس، في نظر فرويد انما تأبى التكامل في تأليف واحد يجمع شتاتها. فقد احدث فرويد صراعا في النفس بين الشعور واللاشعور، بين الوعي اللاوعي، وقسم اللاوعي الى قسمين يعرف احدهما بانه منطقة مظلمة، يجد الارتكاس فيها ملجاه وموطنه

استطاع فرويد ان يقلص الفعل الانساني او الافعال الانسانية الى بعد واحد لاغير. فقد أعاد الوظائف النفسية الحالية الى بعد في ماضي الانسان، او في طفولته. وعلى هذا الاساس، اعتمد فرويد في تحليله على البعد الوحيد الذي يركز عليه، وعلى المفهوم الخطي الذي يجعل الشخصية كلها متعلقة في نقطة او حدث امتد خطيا في المستقبل. وأسقط الاعتبارات العديدة التي تكونت منها الشخصية في مسار نموها. وأسس فرويد علم نفسه على النظرة الميكانيكية السائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، واقتبس من علماء الحياة والتطور الذين ادلوا بآرائهم في تلك الفترة الزمنية.

يمكننا ان نقول ان التحليل النفسي، او علم نفس السلوك، اعتمد اعتمادا كليا على النظرة التجريئية، والتقليصية والميكانيكية العلمية في القرن التاسع عشر. ويمكننا ان نعترف ان المدارس الادبية الجديدة قد تأثرت بالفرويدية الى حد كبير، وبخاصة في الامور التي يلعب فيها اللاشعور، بحسب المفهوم الفرويدي دوره.

استطاع علماء النفس الحديثون ان يتجاوزوا مدرسة التحليل النفسي والفرويدية في علم النفس الجديد المعروف ب « علم نفس الأعماق » او « علم النفس التاليفي » او « علم النفس المتجاوز للبعد الواحد » . وعندما نقارن بين مدرسة التحليل النفسي وعلم النفس التاليفي نجد الفروق التالية :

اولا ـ يقصد علم النفس التاليفي الشعور « اللاشعور » ويفرق علم النفس الفرويدي او التحليلي بينهما . ويعمل علم النفس التحليلي جاهدا في سبيل رفع الشعور واللاشعور الى « نور الوعي » بعد اقامة التوازن بينهما . ويسعى علم النفس التاليفي الى انقاذ اللاشعور ، في قسمه المظلم ، من الافكار والارهاصات ، والاحساس بالذنب ، الذي امتلأ به . فقد امتلأ هذا اللاشعور بالأفكار التي قيدته مثل الولادة بالخطيئة ـ العقيدة التي ولدتها الثورات ـ والضمير النادم ، والعقوبة بعد الموت المتمثلة بالجحيم ، والخوف ، والعقد النفسية المتولدة في الطفولة والناتجة عن دافع الجنس ، كما يحدثنا عنه فرويد . ولا يغيب عن بالنا ان هذه الأفكار ابتدعتها الثورات وغرستها في اللاشعور .

ملأ فرويد ، الذي استقى تعاليمه من كتابه المقدس ، العقل الانساني في قسمه اللاشعوري ، بملكوت الظلمة ، فشدد على الـ « إد » الذي يحمل في ثناياه قيود نطاق الانا . وإذا كان فرويد قد زرع بذور الظلام في لاشعور الانسان ، المحول الى عقل باطني ، فلأن المدرسة اللاهوتية ، وهي اليهودية ، التي ينتمي اليها ، تعمل جاهدة لإثقال الشعور بظلام الخطيئة ، والعقوبة ، والندم ، والخوف ، والاحساس بالذنب الأمر الذي يجعل اللاشعور يقبع في ظلمات ومتاهات شقائه ، فيظل في ظلام لاوعيه . وعندما نتعمق في الموضوع نجد ان الفكر اليهودي يزرع في لاشعور الناس ما يشاء من افكار لخدمة مآربه وإخضاع البشر وتسييرهم ، على نحو لاواع ، كما يرغبون .

ومن جانب اخر ، نجد علم النفس التاليفي ، او التجاوزي ، او علم نفس الأعماق ، يسهم في خلاص الانسان من ظلام لاوعيه ليرفعه الى نور

الوعي ، وذلك في عتق الانسان وتحريره مما زرع في وعيه المتحول الى لاوعيه ، على مر الأجيال ، من أفكار وعقائد شدته الى ظلمات الانا حيث تتصارع أقسام نفسه الثلاثة : الانا ـ والأنا العليا والـ « إد » . فالانسان في نظر علم النفس التاليفي ، لا يولد في خطيئة ، ولا تتحكم به قوى غيبية متسلطة ، ولا يحيا في عالم العذاب والنفي والغربة ، ولا يمضي الى عالم القسوة والاضطهاد بعد موته ؛ وإن ما زرع في وعيه ، عبر مئات السنين ، وعبر التربية الانفعالية التي استقاها من ذويه ، والمتوارثة عن الآباء ، هو ما خلق اللاوعي الذي هو نسخة اخرى للوعي المعذب ، واللاشعور الذي هو الشعور النادم الكئيب ، والعقل الباطني الذي هو اختزان العقل البائس . وعلى هذا الاساس ، لم يتلقى الانسان الا الالم السلبي ، والعذاب النفسي ، والشعور المضني ، والوعي الشقي ، الامر الذي جعل علم النفس التأليفي يسعى الى خلاصه . والحق يقال إن مدرسة التاليف النفسي ، والتكامل النفسي ، او علم نفس الأعماق لا يعترف بالعقل الباطني . فالعقل الباطني ، وفق هذه المدرسة ، هو العقل المنغمس في متاهات الانا ، العقل الذي ابتدعه المستفيدون في هذا العالم لتضليل ابناء البشر ، وإخضاعهم وتسييرهم .

ثانيا ـ يوفق علم النفس التاليفي ، وهو علم النفس التكاملي ، بين الوعي واللاوعي ؛ والانسان ، في راي رواد علم نفس الاعماق ، كائن واع ، لا يتصف باللاوعي وذلك لانه لا يمكن أن يعي لو انه لا يعي . واللاوعي ، في منظوره ، لا يناقض الوعي ، وليس هو ما ترسب من الوعي في منطقة مظلمة ؛ فاللاوعي هو انعدام الوعي ؛ هو عدم تحقيق الوعي . وبالتالي ، ليس ثمة ما ندعوه اللاوعي . لقد اكد علماء نفس الاعماق على هذه الحقيقة لكي يواجهوا مفهوم اللاوعي كما هو مطروح في قواعد علم نفس السلوك والتحليل النفسي .

يشدد علم نفس الاعماق على أن اللاوعي وعي : إنه وعي كامن يتطلب التحقيق . فالوعي لا يتناقض مع اللاوعي ؛ ويطلق اصطلاح اللاوعي على الوعي وهو في حالة كمونه ، اي قبل ان ينبثق الى وعي مدرك تحرضه الموضوعات الخارجية . ولقد اكد حكماء الشرق ، من صينيين ويابانيين

وهندوس وغيرهم ، على إن « اللاوعي » وعي من الدرجة الاولى ، وعي كلي مجرد من وجـود الموضوع ، وعي تشـترك فيـه جميع الكائنات ، الانسانية وغيرها ، وأن « الوعي » وعي من الدرجة الثانية ، يظهر الى الوجود متى حرض « اللاوعـي » ، وهـو الوعي الكامن ، عن طريق الموضوعات الخارجية .

ثالثـا ـ يشير علـم النفس التجـاوزي ، اي علـم النفس الـ « ترأسبرسونال » الى تجاوز البعـد الواحـد الذي اعتمدته مدارس التحليل النفسي . ويمكننا أن نعرف علم النفس التجاوزي كما يلي : هو البحث والتعمق في طبيعة الوضع البشري ، وتقصي حقيقة الجسد ـ العقل والازدهار الروحي . وتتركز رسالة هذا العلم في منح الانسان سلطة تساعده على تجاوز النظريات العديدة التي قيدت طبيعته والخلاص من التحديدات المفروضة عليـه .

واذا كانت الفرويدية قد اشرطت الانسان بنفس منقسمة ، وعقـل مثقل بالضمير النادم ، وشعور ساخط معذب ، وقلصته الى بعد واحد قيدته به : اللاوعي ، اللاشعور ، الجنس ، فان علم النفس التجاوزي يعمل جاهدا من اجل انقاذ الانسـان من هذه الاشراطات التي سببت له العقد النفسية الكبرى . وعبثا تحاول الفرويدية ان تدعي بانها افسحت المجال للشعور لكي يتخلص من اللاشعور ، ومن الكبت المفروض من « القيم الاخلاقية » التسلطية . وعلى غير ذلك ، نجد ان الفرويدية تجهض كل قيمة انسانية نيرة ، وتفسح المجال لرغبات الانسـان وانفعالاته المكبوتة في اللاشعور والمشروطة بظلام اللاوعي . وعلى هذا الاساس ، نسال : الم تلق العقائد التي اعتمدها فرويد الانسـان في الجحيم الداخلي للنفس لتحـول الشعور التسامي والوعي المستنير الى شعور مهزوم ، سمي لا شعورا ، والى وعي مظلم ، سمي لا وعيا ؟

رابعا ـ يواجه علم النفس التكاملي النظرة التجزيئية التي تقسم النفس الانسانية الى نطاقات متصارعة ، متنازعة ، ومنفصلة يستحيل عليها الانسـجام والتآلف ، ويقر علم النفس التأليفي ان التكامل هو اساس

وحدة النفس ، وأن فقدان هذا التكامل يعني اختلال الطاقة الحيوية التي ندعوها الحياة النفسية . فالانا ، التي أصبحت شعورا و لاشعور؛ في اللحظة التي بدأت تدرك ذاتها ، تعمل على اقامة التوازن بينهما . واللاشعور المتمد في الماضي ، عبر الاشراطات الطبيعية والاجتماعية والتربوية والشعور الذي يمثل الحاضر ، يتآلفان وينسجمان في « كيان » متحد ومتماسك ومتناغم . وبالفعل ، يحيا الانسان الذي يقيم التوازن بين شعوره ولاشعوره في نور الوعي ، ويظل انسان فرويد يعاني من انقسامات ذاته . تلك هي المشكلة الكبرى التي يتعثر بها الادباء والفنانون المنفعلون بـ « لاوعي » فرويد .

يركز علم النفس التكاملي ، التأليفي ، على ديناميكية توازن الشعور واللاشعور ، وتحقيق الكيان . وفي هذه الديناميكية تصبح النفس نسيجا واحدا متداخل خيوط الحياكة . فاذا كانت خيوط الحياكة تمثل الوظائف النفسية كلها ، جعلها النسيج الواحد تتكامل في بنية نفسية سليمة . فالديناميكية ، في هذا المنظور ، تشير الى تفاعل الوظائف النفسية والجسدية وتلاقيها ، وتكاملها في كل موحد . وعلى غير ذلك ، تشير المكانيكية الى وظائف الاقسام دون تلاقيها . وهلى هذا الاساس ، تتماثل المكانيكية مع النظرة التجزيئية . وليس ثمة ما يجمع بشتات هذه الوظائف النفسية المكانيكية التي تعمل دون ربط أو جامع أو موحد . لذا ، تخضع للانفعالات ، وتنساق وراء الرغبات ، وتندفع في تيار البعد الواحد الذي يتحكم بها . والواقع ، هو ان فرويد لم يستطع ان يدعي بانه اشار الى هذه الوقائع لكي ينجو المرء من سلطانها . فكما ان تجزئة الادراك الى فكر وموضوع جعلت الإنسان والطبيعة عدوين ، كذلك جعلت من الانسان المنقسم في ذاته عدوا لنفسه .

خامسا — لا توافق مدرسة التاليف النفسي والتكامل النفسي على تقليص الشعور او الحالة النفسية الراهنة الى بعد واحد . فاذا ما طرا خلل على الوظيفة النفسية ، او الطاقة الحيوية ، فلا يمكننا ارجاعها الى حادثة ارتكاسية في الماضي . ولقد رفضت مدرسة التاليف النفسي النظرية التقليصية للسببين التاليين :

آ ـ إن اعتراف مدرسة التحليل النفسي باعادة الوضع النفسي الراهن الى بعد واحد في الماضي يعني ان الشخصية كلها ، بنموها كله ، وبكل ما اكتسبته من معارف وخبرات قد قلصت أو اختزلت الى بعد واحد ، أو سبب واحد . وترى مدرسة التاليف النفسي استحالة هذا الامر ، لسبب واحد هو أن الانسان الذي يعاني من قضية نفسية في مرحلة متأخرة من عمره هو انسان تجاوز ما حدث له في مرحلة متقدمة او سابقة من عمره . لقد أضاف الى ما كان عليه في تلك المرحلة معلومات ومعارف جعلته يتجاوز ما كان عليه في سنوات حياته الأولى . وعلى هذا الاساس ، لا يحسن تقليص شخصيته ، بابعادها كلها ، الى تلك الحادثة التي وقعت له في سن مبكرة . وهنا ، تختلف مدرسة التاليف النفسي عن المدرسة الفرويدية التحليلية في أن فرويد اعطى الأولوية لـ«الد» في مجال الهيمنة على كلية الشخصية ، بينما أعطت المدرسة التكاملية للوعي الدور الأكبر في تاليف قدرات النفس ووظائفها . ويخطيء التحليل النفسي وهو يجزيء الانسان الى أقسام او يقلصه الى بعد واحد ، وذلك لان هذا التحليل يفرض على الانسان الذي يعاني ان يدرك قضيته لا كما كان في تلك المرحلة المبكرة من عمره بل كما هو عليه في الوقت الحاضر . فاذا كان ابن العاشرة قد عانى من مشكلة لم يع ابعادها ، لعجزه عن الوعي الكامل ، فان ابن الاربعين قادر على الخلاص من تلك المشكلة بالوعي الذي يتميز به . وهكذا ، يخضع فرويد كلية الانسان لـ «إد» ، للارتكاس الى بعد واحد ، وفي الوقت ذاته ، تؤكد مدرسة التكامل النفسي على تاليف خبراته ومعارفه ، وتحليل ما هو عليه من خلال وعي الابعاد كلها .

ب ـ تستبعد مدرسة التاليف النفسي المفهوم الخطي الذي يعني خضوع الشخص لتطور او نمو خطي مستقيم . وهذا يعني ان مدرسة التحليل النفسي ركزت على اخضاع الشخصية الانسانية لما حدث لها في الماضي دون اضافة ما وقع لها خلال سيرورتها الذاتية . وتنقض مدرسة التاليف النفسي هذا الزعم معتمدة على ان مثل هذا الاخضاع يعني إمكان إشباع الانسان بآراء واحاسيس تشده دائما الى الماضي ، على مستوى الحياة الفردية والحياة الجماعية ، الامر الذي يقضي على التقدم الفردي

والجماعي . ولقد دأب المستفيدون من هذا الاسقاط ، او الارتكاس ، او الخضوع البعد الخطي الممتد الى الماضي على إعاقة تقدم الانسان من خلال إقحامه في « لاشعوره » مظلم يشده دائما الى « جحيم » ماضيه . ومن جانب آخر ، دأبت مدرسة التاليف النفسي على تعليم الانسان كيف يتجاوز اوضاعه الماضية من خلال « تعديل » دائم لشخصيته ، لتبلغ كمالها .

سادسا ـ تعتمد مدرسة التحليل النفسي على البعد الخطي من أجل اعادة التوازن الى النفس ، والى الطاقة الحيوية المتمثلة . وفي هذا الاعتماد وتعزيز لوجهة النظر التقليصية التي تعيد الشخصية كلها الى بعد واحد او حدث في الماضي . وتعتمد وجهة النظر التقليصية على مكانيكية الشعور النفسي ، واعني انها تطبق مبدأ تجزئة النفس . وفي هذا المنظور للتحليل النفسي الذي نرى فيه النفس المجزاة ، النفس التي لا تقبل التكامل والتآلف ، يقع الشلل النفسي . وعلى هذا الاساس ، نردد مع كريشنامورتي عبارته التاملية العميقة التي لخص فيها نقيصة التحليل النفسي ، إذ قال : « التحليل هو الشلل » . والحق يقال إن المزيد من التحليل يعني المزيد من التجزئة والانقسام ، والمزيد من الشلل النفسي . فالتجزئة الحاصلة عن التحليل لا تقبل العودة الى التاليف . وتحليل الكل المتآلف لا يسمح بتوحيد الاجزاء . وهذا يعني اننا نعجز عن إعادة الوحدة الى الاجزاء ، وذلك لأن الأجزاء لا تساوي الكل ، ولا تقبل العكس . . والكل أكثر من الأجزاء .

وعلى غير ذلك ، تدأب مدرسة التاليف النفسي ـ التكاملي على تاليف شتات النفس الموزعة ـ فقد ادرك انصارها ان النفس الانسانية وحدة تتكامل وظائفها لانها طاقة حيوية واحدة . وعلم اولئك الانصار ان التجزئة او النزاع الداخلي الذي يصيب الطاقة النفسية ـ الجسدية نتيجة وليست سببا ـ وعلى نقيض فرويد ، تشاهد النفس في وظيفتها الكلية وفي تكاملها ، كما يشاهد السلوك الانساني احادي الاتجاه لا يتوزع بين نطاقات النفس المتنازعة وفق المفهوم الفرويدي . ووعى علماء نفس الأعماق ، وهم فلاسفة التاليف النفسي ، ان الصراع الداخلي حصيلة

عوامل خارجية تتجسد في التربية الانفعالية التي تبدد الطاقة النفسية ، وفي التربية الاجتماعية التي تخلق ، وفق ما يرى أدلر ، صراعا داخليا مرده الى رغبات الانسان وشهواته في الحقل الاجتماعي ، وفي الوجود الانساني القلق الذي يتطلب الهندسة لتحقيق التكامل . والحق يقال إن علماء النفس التاليفي يوحدون شتات النفس من خلال أبعادهـا ، في بعد لا خطي ، دون تقليص النفس والطاقة الحيوية الى بعد واحد أو حدث واحـد لا غير . وفي هـذا الموقف يعيدون التوازن الى الشعور واللاشعور . ويخلص علماء النفس التاليفي ، بالاضافة الى علماء نفس الاعماق ، الى ان التربية القائمة علـى المحبة ، والمشاركة الحقـة ، والتعاطف لا تثير نزاعا في النفس بين الشعور الحاضر واللاشعور الماضي ، الامر الذي يعني تحقيق التوازن في هذا الوسط التربوي .

سابعا ــ لما كان مؤيدو علم النفس التاليفي يعنون بالجنس دافعا حيويا ، شبيها بالدوافع الاخرى ، يعمل لتحقيق غاية ، فانهم يتوافقون مع مبدأ ال « ينى » وال « يانغ » الصيني ، مع مبدأ الانمابة الاغريقي ، ومبدأ الانيماء والانيموس اليونغي ــ هذه المبادىء التي عاينت كلية الكيان في العملية الجنسية . واغفل اولئك المؤيدون عقيدة الايروس ، المتجسدة في الحب العضوي ، ويرى اولئك المؤيدون أن احترامنا للانسان ، القادم الى العالم الارضي ، دليل على أن الطريقة التي ياتي بها الى هذا الوجود او تلك والتي يحقق وجوده من خلالها ، سامية ونبيلة وجديرة بالتقدير . فاذ كنا نضع الانسان في مرتبة سامية ، فلا بد وان ننظر الى الطريقة التي ياتي بها الى العالم بمنظار السمو . فليس ثمة انسان يقيم ابنه او ابنته كما لو كان او كانت نتاج نزوة أو شهوة عابرة ، او انفعال تافه يبعث على الاشمئزاز . وعلى هذا الاساس ، يعد الجنس في نظرهم ، طاقة حيوية ، أو دافعا حيويا ، ونفسيا يتجه الى التحقيق عن طريق العضو المعبر . وبناء على هذا المبدأ ، يتـجه الايروس في تحقيق الغـاية ــ ويستبعد الجنس ، بمفهومه الفرويدي ــ الايروسي ، عن أن يكون الدافع الوحيد أو البعد الوحيد الذي يكمن خلفه أنواع العصاب . ولا ننسى ان فرويد كان ينتمي الى عقيدة ايروسية مغالية ، وبالاضافة الى هذا

القول ، نضيف معبرين انه كان يعمل على تثبيت هذه العقيدة ، في اللاشعور أو اللاوعي الجماعي . وكما علمنا ، نفهم هذا اللاوعي أو اللاشعور لا بمفهومه اليونغي او التاليفي والتكاملي ، حسب ما كشفت عنه مدرسة علم نفس الاعماق ، بل بمفهومه الفرويدي .. ويؤسفني ان أقول ان عقول الناس ونفوسهم مشحونة بهذا اللاوعي الذي تتراكم فيه التعاليم التي سعى من خلالها مهددو الحضارة البشرية ومضللوها الى القضاء على صفاء النفس وجمال المحبة .. انهم قيدوا الشعور باشراطات عديدة ، فاصبح لا شعورا .

تعلمنا مدرسة علم نفس الاعماق التي اقتبست مبادىء الحكمة القديمة أن الدافع يختلف عن الرغبة ، وأن العاطفة تختلف عن الانفعال والجنس ، في نظر هذه المدرسة ، دافع وعاطفة ، وهو ، في نظر فرويد رغبة وانفعال . وعلى هذا الاساس ، ترى مدرسة علم نفس الاعماق الخطر كامنا في الانفعال ، في اضطرابات الطاقة الحيوية ، وتدرك ان التوازن قائم على تحقيق الطاقة الحيوية من خلال دافع الامومة والابوة . فالجنس لايعمل ، وفق هذا المعيار ، مفهوم العضو الايروسي ، بل يتضمن ، في حجمه ، حقيقة العلاقة القائمة بين الروح والمادة ، بين الذكورة والانوثة بين العقل والحدس ، بين الانسان وذاته في وظيفة الرجل والمراة . وهكذا ، يصبح الجنس تفاعلا في صميم الكيان الانساني بين قطبيه الرجل والمـراة .

الجنس ، بالاضافه الى ما ذكر ، حنين وتوق : توق للعودة بالرجل والمراة الى ما كانا عليه ، يوم كان الانسان البدئي احادي الجنس . اي ما يسمى « الاندروجين او الارمافروديت » . وبالفعل تتحقق هذه الاحادية في العلاقة اذ تتشكل الخلية الواحدة التي لا تعرف الذكورة أو الانوثة ، والتي تتمايز الى ذكر او انثى بما يتفق مع الوظيفة التي ستقوم بها الطاقة الحيوية الكامنة . ونتيجة لهذا التحليل ، تهتم مدرسة علم نفس الاعماق أن الدافع الامومي والابوي ، المعروف بالجنس ، هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق تجسد الطاقة العليا ـ الروحية على كوكب الارض . ولا سبيل آخر لتجسد هذه الطاقة ، الارمافروديتيه ـ الاندروجنية ، الا عن طريق

اتحاد قطبي الانسان . الرجل والمرأة . وهذا ما اغفله فرويد ولم يدركه . لم يتفهم فرويد ايزوتيرية الطاقة الجنسية المركزة في مركز الطاقة الواقع في ادنى العمود الفقري . والحق ان فهم مراكز الطاقة السبعة العائدة للجسم الروحاني ، الممتدة من اسفل العمود الفقري الى الغدة الصنوبرية يساعدنا على فهم وظيفة كل طاقة .

واذا كان فرويد قد اخطأ في تفسير قصة أوديب التي تعطي الاولوية الروح على المادة ، والحدس على العقل ، وللانثى على الذكر ، فلانه كان واحداً من الناس الذين يزرعون بذور الشقاق والخصام في الانسان وذلك من اجل تحويله عن مجرى تحقيق انسانيته وعظمته الروحية . ولذا نراه يثبت الذي الابروس الذي رفضه فلاسفة الإغريق ، ويثبت لوط التوارة بطريقة لا شعورية ، ويشيد للذكورة نصباً تذكارياً شامخاً ، ويركز مبدا الألوهية الذكرية ، ويرفض مبدا الالوهية الانثوية ، وكما هي الحال ، نجد ان العقائد الذكرية ـ القالبة الابروسية عقائد حسية مادية انفعالية ، عنيفة ، والعقائد الانثوية ـ الحيوية ـ الانمائية ، عقائد شعورية ، روحية ، عاطفية ، حدسية ورؤوفة .

ثامناً ـ يتصل مبدا ديناميكية النفس ، بوصفها طاقة حيوية تعمل على نحو كلي ، بقدرة الانسان على « تعديل » نفسه ، كما يتصل مبدا ميكانيكية النفس ، بوصفها طاقة تنقسم على ذاتها وتتجزأ ، بتغيير مواقف الانسان ، الامر الذي يجعله كائناً يعاني من التناقض الداخلي ، والتمزق والصراع . وتشدد مدرسة علم نفس الاعماق على « التعديل » الدائم والمثابر للكائن البشري ضمن تكامل يتجه الى وحدة النفس والطاقة الحيوية . وعلى هذا الاساس تختلف النظرة الى الشخصية في تمايزها عن الفردية . فالشخصية تعبر عن الانسان الذي يتكامل من خلال « تعديل » مستمر لذاته حتى يبلغ مستوى توازن الشعور واللاشعور ، ويتسامى في كيان غير متناقض في ذاته . والفردية تعبير عن الانسان الذي يعتمد مبدا تغيير سلوكاته ، ومواقفه ، وآرائه ، الامر الذي يجعله يجل مبدا وحدة الهوية في صميمه وجوهره ، ويقع فريسة التناقضات

الداخلية التي كرسها فرويد وغيره من مؤيدي نظريته في التحليل النفسي لقد سجن فرويد وانصاره الانسان في زنزانة « الأنا » وفي توقعة الفردية.

اعترف كل من يونغ وأدلر بمبدأ التناقض الداخلي الناتج عن بقاء الانسان في سجن « أناه » ، وحاول كل منهما اعادة التوازن الى الشعور الحاضر والشعور الماضي ، المعروف باللاشعور ، الذي تتراكم فيه ، وتتناقض ، انواع الرغبات والشهوات والانفعالات التي احتلت صميم الانسان . لذا ، يدافع يونغ عن مبدأ التوازن ، ويعلم مبدأ تجاوز الأنا دون إلغائها . ويدافع ادلر عن الانسان لينقذه من تناقضات المجتمع وتعارض قيمه ، وذلك لكي لا يسقط في هوة العقد المجسمة في التعويض الزائف للقيم التجسمية على نحو انا عليا تتمثل ، بدورها في عقدة العظمة مقابل عقدة النقص .

نخلص الى القول ان الانا التي « تعدل » ذاتيا ، في محاولة فهم ووعي ، تظل أسيرة تناقضاتها ضمن فردية ساعية الى التغير . أما الذات التي تقيم توازنا بين الشعور واللاشعور ، فانها تسعى الى مزيد من التكامل في الكيان عن طريق التعديل الدائم . ويشدو كريشنامورتي ، وهو المعلم الاول في مدرسة علم نفس الاعماق ، على حقيقة هي ان التعديل يتم على نحو ما نحن عليه . وعلى هذا الاساس ، يطور الانسان نفسه على النحو الذي يوجد فيه ، كما هو ، وتتنامى شخصيته في هذا التعديل الخاص به ، فيسقط المقارنات التي ينشئها مع غيره على المستوى الاجتماعي . وعلى المستوى الجسدي والمعيشي والفكري . والتعديل ، كما هو مفهوم ، يتجاوز المقارنات التي تتم بين « الانا » الفردية الخاصة بي و « الانا » الفردية الخاصة بغيري . وتتم عوضا عن ذلك ، عن طريق معرفة نفسي وتحقيق كياني ضمن معطياتي التي ، ان فهمتها وعملنا على تعديلها ، هيأتني بامكان تحقيق كمال كياني ، وذلك بمعزل عن مهنتي ، او عملي ، او مركزي الاجتماعي ، او طول قامتي او قصرها الخ . وعندئذ ، تنسجم حقيقة وجودي الفردي مع وجودي الكوني ، ومع الغاية الكونية التي وجدت من اجل تحقيقها كما انا عليه .

تاسعا ـ تحقق الطاقة الحيوية الانسانية ، والنفس في أجلى مظاهرها ، وجودها على كوكب الارض ، عندما تعي غاية وجودها وتتبنى نظرة كونية ، هي وعي كوني . ولاشك ، ان هذه النظرة ، وقد أصبحت فاعلة في الانسان ، حرية بأن تؤلف وظائف النفس ، وتقلل من التناقضات الداخلية أو تضع نهاية لها . ومثل هذه النظرة الكونية ، وهي حكمة حياة تتجاوز الانا الى الكيان ، وتسقط الانفعالات المتجسدة بالرغبات والشهوات .

وعندما تطرح قضية العقد النفسية بانواعها ، نجد ان مفهوم هذه العقد يتحمل تفسيرا مختلفا . فالشعور بالنقص لا يشير ، في نظر الحكمة وعلم نفس الاعماق ، الى خطر انقسام النفس أو خطر الاخلال بتوازن الطاقة الحيوية . وعلى غير ذلك ، تقر الحكمة بان الانسان كل انسان ، مهما تكن منزلته ، ثروته أو فقره ، حسن طلعته او غير ذلك الخ لا يخلو من شعوز بالنقص . كل انسان ، باختلاف نوعه ، ولونه ، واختلاف قيمه ومفاهيمه ، يشعر بالنقص . ومع ذلك ، لا يرد الشعور بالنقص الى اختلال الشخصية ، انما يعد دافعا الى الكمال .. هو دافع من الدوافع المبدعة الخلاقة .. هو ، في نظر علم النفس التاليفي ، مختلف عما هو في نظر التحليل النفسي الفرويدي .

والحق يقال إن الشعور بالنقص لا تحول الى عقدة نقص ما لم يضف الانسان الى « اناه » إضافات زائفة . فالانا المضخمة تسعى الى المفاهيم المتجمعية ، كالكبرياء والجاه والثروة الخ . لتقارن ذاتها بكل انا اخرى وتكون مثلها ، الامر الذي يجعلها معقدة بنقصها ــ عقدة النقص التي اشار إليها ادلر وعقدة العظمة التعويضية . وعلى هذا الاساس ، تضيف الفردية ــ وهي الأنا ــ إضافات كاذبة لكي تغطي الشعور بالنقص ، الامر الذي يجعل الشعور بالنقص يتضخم الى عقدة النقص ، والى عقدةالعظمة لذا ، نجد الشخصية « تملأ » كيانها والفردية « تغطي » نقصها . وفي عقدة النقص يجثم اختلال الطاقة الحيوية ، وبالتالي ، يكمن فقدان التكامل الذي يسمى « المرض النفسي » .

أما الشخصية ، وهي متوازنة بشعورها ولا شعورها ، فانها تضيف الى ذاتها اضافات صحيحة ، غير مجتمعة وغير زائفة ، قوامها الوعي ، لتصير الى كمال او تكامل افضل . وفي إضافتها الصحيحة هذه يعتبر الشعور بالنقص عن ذاتها بدافع الكمال . وتمتلىء الشخصية ، بينما تظل الفردية تعاني من الاحساس بالفراغ . والحق يقال ، إن الكمال الكامن في الانسان ، في طاقته الحيوية ،ينبثق من شعور بالنقص هو حوار داخلي ، وحث داخلي ، وشك معرفي ـ بستمولوجي ، لتحقيق المزيد من اليقين ، والمعرفة والوعي .

يمكننا ان نقول إن تحقيق هذا الكمال النفسي من خلال شعور بالنقص يدفع الانسان الى بلوغ مستويات عليا من سلم كيانه ، لا يتم الا بوعي عميق او بنظرة كونية الى الوجود ، ولا يتحقق الا بتوحيد انفسنا مع الكون في اتصالية تنأى عن أن تكون انفصالية ؛ هي ديناميكية الوجود الانساني الذي يسعى الى تحقيق الوحدة الكونية في كيانه .

الهوامش

(١) راجع فصل « التطور المشترك وظاهرة الانسان » في كتابي « المبدأ الكلي » .

(٢) راجع القسم الثاني والثالث من كتابي « التطور النفسي » .

(٣) راجع فصل « عوالم الشخصية المتكاملة » من كتابي « تأملات في الحياة والانسان » .

المراجع

1 — Psychosynthesis	1 — R. Assagioli
2 — Beydnd Ego	2 — Walsh & Vaugham
3 — The Nature of Consciousness	3 — Walsh, Vaugham, Wilber & Others
4 — Mind & Nature	4 — G. Batson
5 — The Psychology of Consciousness	5 — J. & R. Davidson
6 — The Psychology of Jung	6 — J. Jacobi

* * *

الدراسات والبحوث

نشأة الإستبداد ودعائمه
(رؤى الكواكبي)

محمد جمال طحان

تمهيــد :

هل يمكن ان يكون من بين الدوافـع البشـرية الفطرية ما يمكن تسميته دافع الخنوع او التذلل او الاستسلام ، ام ان في الطبيعة الانسانية استعدادا يمكن انسانا ما، من اكتساب شيء من ذلك ، بسبب شعوره بنقصه وزهو الاخر ، الذي تصعدت عنـده غريـزة السيطرة والتملك .

ـ محمد جمال طحان : باحث من سورية ، يهتم بالفكر العربي الحديث والمعاصر ، لـه عدد من الابحاث في الدوريات المحلية والعربية .

فتتضح عند الاول غريزة الهرب ، وتنمو عند الثاني غريزة المقاتلة . أم ان في الامر عوامل اخرى تدفع كائنا ليأمر وكائنا ليطيع كإمعة ، أو كائنا ليحكم ، وشعبا ليحكم ! . .

في محاولة للاجابة عن هذا التساؤل ، الذي ينطوي على تساؤلات اخر ، سنتعرف الى نشأة الاستبداد ، الذي عده الكواكبي سياسيا ، والى الصيرورة التي يمر بها حتى يصل الى الصورة التي نعرفه بها ، والى علاقته بما يسمى « استبدادا دينيا » ، وكيف يمكن ان يولد الاول من الثاني . ولمعرفة ذلك لابد لنا من معرفة المقصود بالاستبداد الديني ، اولا ، ليمكننا ادراك علاقته بالاستبداد السياسي ، بعد ذلك . كما نتطرق الى أسباب نشوئه ، وعلام يتكيء ، والى علاقته بالاصلاء والاثرياء ، والى الظواهر الممهدة لنشأته ، بما في ذلك الدين والعلاقات الاجتماعية وطرائق التفكير السائدة قبيل ظهوره ، والى الاسباب المؤدية اليه ، ودلائل انتشاره . ونبحث في الدعائم التي يستند اليها في تثبيت ممارساته . وبالطبع فان ذلك كله سيكون وفق تصور الكواكبي لمجريات الأمور .

١ ــ نشأة الاستبداد السياسي :

أ ــ الاستبداد الديني :

كيف ينشأ هذا الاستبداد ، وما الذي يفعله ، وما الدين الذي يستبد . وما علاقته بالسياسة وبالسياسيين ، وهل الاديان كلها مستبدة او ان هناك مواصفات معينة يجب ان توجد في دين ما ــ او معتنقيه ــ ليستطاع وصفه بانه استبدادي ؟ بداية يعود الكواكبي الى واقع عاشه ، محاولا أن يحلل سير الامور الدينية فيه .

إن العلماء الحقيقيين ، الذين هم على دراية بأمور الدين ، رأوا أنهم يزرعون ارضا جرداء لا تثمر ، لذلك اقتصروا على العلوم الدينية وبعض مبادىء الحساب . على حين لم يكن بوسع العلماء (الرسميين) ان يتقنوا شيئا من العلوم ، فحدث قصور شديد في المعرفة واختل الدين « وذلك ان الدين انما يعرف بالعلم والعلم يعرف بالعلماء العاملين ، وأعمال العلماء قيامهم في الامة مقام الانبياء في الهداية الى خير الدنيا والاخرة »(١) .

ولكن ماالذي يحفز العلماء العاملين على العمل الشاق الطويل وهم يرون أنهم ينفخون في (قربة مثقوبة) . فليس ثمة من يسمع ويتعظ ، فضلا عن عدم مساعدة الظروف المحيطة مما يلاقونه من شظف العيش ، وانتشار المداجين المنافقين . مما يجعلهم لايقوون على العمل بما يعلمون من أن الدين يأمر بأن يتعلم المؤمن ماينتفع به في دنياه وآخرته .

إن اهمال القيام بالواجب الارشادي والتعليمي هذا ، اتاح مجالا امام بعض ضعيفي العلم « فتخيلوا للمزاحمة والظهور مظهر العلماء العظماء »(٢) بتقليد مظاهر بعض الاديان التي سبقت الاسلام ، وباقتباس ما تسنى لهم من اساطير الاولين وخرافاتهم . وقد حاول هؤلاء الاضطلاع بتلك المهمة لانتزاع المكانة التي يحتلها العلماء في قلوب الناس . ولكن كيف فعلوا ذلك وهم لا يملكون رأس المال الذي يستطيعون بوساطته القيام بوظيفة الارشاد ؟ . لقد لاحظوا غياب من يجب عليهم فعل ذلك فاغتنموا فرصة انشغال الحكام عن شؤون المسلمين للقيام بهذا الدور . ولم يكن بوسعهم أن يبرزوا افكارهم الا « بالاغراب في الدين وسلوك مسلك الزاهدين »(٣) مما جعل الامر يلتبس على الناس فلم يعودوا يفرقون بين العالم والمتعالم ، واضطربت معارفهم الدينية .

وازداد تشويش الدين في اذهانهم بما خالطه من تشدد بسبب حيطة الجاهلين (إذ إن قواعد الشرع لم تكن مدونة بسبب إشتغال الصحابة بالفتوحات ، وحين اريد ضبطها ظهرت في امر ضبطها خلافات بين العلماء وتحكمت فيها آراء الدخلاء فرجحوا اخذ مايلائم بقايا نزعاتهم الوثنية(٤) فتشدد المتعالمون في تطبيق امور الدين بسبب اختلاط احكامه في اذهانهم، وطالبوا الناس التقيد بالاحوط ، والتشدد يحسنه الجميع ، حتى صعب الدين على الناس واضطربت احوالهم . وما تشدد الفقهاء المتاخرين في الدين وكثرة الترهيب ، يقول الكواكبي ، الا جهلا من بعضهم ، وتحزبا من آخرين ادخلوا مقتبسات وخرافات وبدعا مضرة ليمكنهم ان يستبدوا بالناس عن طريق تنصيب انفسهم اولياء لله وحكماء دينه . ومن المعروف انه « مامن أمة او عائلة او شخص تنطع في الدين اي تشدد فيه الا اختل

نظام دنياه وخسر أولاده وعقباه »(٥) اذ ان هذا التشدد في الامور الثانوية من الدين جعل الدين يختلط بسواه حتى لم يعد يتميز منه في اذهان العوام من المسلمين مما نفرهم وجعلهم يتذمرون من هذا الدين الذي لايمكنهم فهمه فضلا عن شعورهم بالعجز عن اللحاق بما يراد منهم فعله ، فاضطربت احوالهم وتفرقوا شيعا وفرقا ومذاهب . فوقعت الحروب وصار الناس يستعملون بأسهم فيما بينهم فيعيشون « بالتغالب والتحايل لا بالتعاون والتبادل ، وهذا شان يميت الانتباه والنشاط ويولد الخمول والفتور »(٦) . إن هذا الانشقاق ساعد بعض العمال السياسيين المتطرفين على الاستقلال السياسي فتفرقت المملكة الاسلامية الى طوائف متباينة مذهبا ، متعادية سياسة ؛ فتحول المسلمون من امة امر بالمعروف ونهي عن المنكر الى امة جندية تتحارب فيما بينها . وهذا كله كان بسبب ما ادخله المدلسون الى الدين من تشديد وتحريف(٧) .

ولكن لم حدث ذلك كله ؟ إن الكواكبي ، على لسان (النجدي) ، يحمل المسؤولية للعلماء الذين تواكلوا في ارشاد الامة بدفع من الحكام المتهاونين، أو بترهيب منهم « فالتبعة كل التبعة على العلماء الراشدين»(٨) الذين استكانوا الى الكسل وتراخوا في المحافظة على تعاليم الدين الحنيف . وذلك افسح مزيدا من المجال أمام تشويش المدلسين وغلاة الصوفية « فصاروا هؤلاء المتغالين يدلسون على المسلمين بتأويل القرآن بما لا يحتمله محكم النظم الكريم »(٩) . لقد أوقف البحث واغلق باب الاجتهاد لدى العلماء العاملين ، واهمل تفسير القرآن ، وتراخى الناس في الدين الذي تحول الى مجرد شعائر . وهذا يشكل ابتعادا عن جوهر الدين الذي يطالب بالاصلاح والتعليم والتطوير . بينما اتخذ المدلسون من تأويل القرآن مطية لتحقيق اغراضهم . ولم يكتف السفهاء بذلك ، وانما راحوا يشددون على ضرورة ممارسة الطقوس التي ابتدعوها كلها، فتذمر الناس من هذا الدين الذي لا يمكن لأحد ان يفيه حقه بالقيام على هذه الشعائر الملفقة كلها(١٠) ، مما ادى الى التراخي في الدين والابتعاد عن تعاليمه فوقع الناس فيما هم فيه من فتور وانحطاط(١١) ، واتبعوا صوفية اهل الزمان يهونون الدين كل التهوين . فنظم المدلسون الفرق والزوايا

« وجلبوا الناس بالترهيب والترغيب ، ترغيبا بالاستفادة من الدخول في الرابطات والعصبيات المنعقدة بين أشياعهم ، وترهيبا بتهديدهم معاكسيهم او مسيئي الظن بهم »(١٢) وشددوا لهم الدين الذي يطلب عن طريق العلم والعمل ، وهونوه لهم اذا طلب عن طريق اتباعهم لهم دونما انتقاد . وذلك كله حتى يستلموا زمام العقيدة الدينية ويصبحوا هم مصدر التشريع فيها . فوضعوا احاديث مكذوبة تاولوها على لسان رسول الاسلام ، وعينوا انفسهم مشرعين وحامين وحكماء الدين الاسلامي . وساعدهم على ذلك الحكام العثمانيون الذين تركوهم ينشئون الطرائق والقوانين مثل قانون (توجيه الجهات) وقانون (طريق العلماء) الذي انتج « أن يصير العلم منحة رسمية تعطى للجهال ، حتى للأميين ، بل وللأطفال »(١٣) . ان ما يبحثه الكواكبي ، هنا ، هو الدين الذي فسر وأوّل وقد اشتط اصحابه حتى خرجوا على اصوله فأساؤوا فهمه بعد ان تركوا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتركوا التعاون وراحوا يخضعون ويتذللون لغير الله مما جعل الامة تعبد الامراء والاهواء والاوهام وقطيع العاصين ، وتترك التناصح في امور الدين(١٤) . إن الكواكبي اذ يعرض آراء سواه فانه لا يوافقهم في ما ذهبوا اليه كله : « يقولون ان الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني [...] او هما صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان »(١٥) ، فهو ينسب القول الى آخرين ، لا الى اعتقاده هو ، محاولا التفريق بين الدين المثبت بالنص ـــ الأصل وبين بعض الممارسات الدينية الخاطئة التي يروج لها بعض رجال الدين . وبشأن هذا الدين المحرف يؤكد صحة اقوال غيره في رسمهم الكيفية التي يستغل بها المفسدون في الأرض الأفكار الدينية : « ان التعاليم الدينية ومنها الكتب السماوية تدعو البشر الى خشية قوة عظيمة هائلة لا تدرك العقول كنهها »(١٦) تملك كل شيء وتسيطر على كل شيء ثم تفتح ابواب النجاة امام من ينتهي عما نهى عنه الدين ، ويقوم بما يكلفه به . وكان (الصاحب الهندي) قد قال في ام القرى : « إن خبرتي الطويلة قد برهنت لي ان الدين بمعناه العام وهو ادراك النفس وجود قوة غالبة تتصرف في الكائنات ، والخضوع لهذه القوة على وجه يقوم في الفكر ، هو امر فطري في البشر »(١٧) فالضعف الإنساني لا يمكنه

الاستمرار في الوجود ما لم يستمد العون من قوة عاقلة تساعده على ارادة الخير نفسه ، والشعور بوجود هذه القوة وخيريتها امر موجود داخل كل انسان بالفطرة ولا يحتاج الا ان ينظر الانسان في داخله ليراه(١٨) . ان الانسان يخاف من المجهول ، مما لا يعرفه معرفة كاملة ولا يستطيع التغلب عليه ، ويسبب الخوف من المجهول يندفع الناس الى التدين لتلقي مساعدة قوى غيبية تعين على تخطي الازمة ، الا ان بعض رجال الدين من المراوغين يستغلون الموقف لبث خوف من نوع آخر في قلوب الناس . خوف من غضب هذا الذي لجا الناس اليه طلباً العون ، ثم يرسمون أبواباً للنجاة واضعين انفسهم حجاباً على مداخل تلك الابواب ليقبضوا ثمن الخلاص الذي يمنحونه بوصفهم مقربين من الاله ، فيتحول الخوف من المجهول الى خوف من القيمين على شؤون الدين باعتبارهم يجسدون غضب الله ومرضاته ، او الى خوف من الملك (= ولي الامر) ، فيسعى الناس الى تقديم القرابين بين ايدي المقربين لنيل الغفران(١٩) .

ب ـ ولادة الاستبداد السياسي من الديني

إن هؤلاء القيمين على شؤون الدين يحولونه الى شيء وضعي بحيث يتحول الايمان من الدين المنزل الى الدين الموضوع ، ويصبح واضعو الدين جزءاً من موضوع الايمان لدى العامة فيتحول موضوع الايمان من الاله الى الشخص الذي يبشر به اذ يمثل الشخص موضوع الايمان بصورة العراف والكاهن اولا ، ثم بهيئة الحاكم بعد ذلك .

وهذا بالضبط ما يتكىء عليه السياسيون اثناء بنائهم صرح الطغيان اذ تستغل بساطة العامة ، ويستثمر جهلهم ، فيداخل السياسيون امور السياسة وامور الدين الوصفي الجديد ويبنون استبدادهم على اساس استرهاب الناس وتذليلهم بالقهر والغلبة ، تماماً كما يفعل المتعممون الذين تمثل عماماتهم كامل العلم والعرفان في نظر العامة الذين يؤخذون بالمظاهر وحدها فيسهل التغرير بهم . ان السياسي يتعالى على الناس ، كما يفعل الكهان(٢٠) « حتى يقال انه ما من مستبد سياسي الى الآن الا

ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله أو تعطيه مقام ذي علاقة مع الله »(٢١) كما فعل العثمانيون في الالقاب التي اتخذوها لانفسهم نحو « المولى المقدس ، ذي القدرة ، صاحب العظمة والجلال ، المنزه عن النظير والمثال واهب الحياة ، ظل الله ، خليفة رسول الله ... »(٢٢) الى غير ذلك من الصفات والالقاب . ان الحكام يستخدمون الدين للحكم ، فهم « لا يتراؤون بالدين إلا بقصد تمكين سلطتهم على البسطاء من الامة »(٢٣) إنهم يتلاعبون بالأديان تأييدا لاستبدادهم ويعيدون صياغة الدين من جديد ، بحيث يتوافق مع تحقيق برامجهم الاستبدادية فيتبعهم الناس طائعين(٢٤) . وقد استغل الاتراك الدين على هذا المنوال في سبيل اطماعهم السياسية ، وهم لم يتمسكوا بالدين الا بقصد تفسير القرآن تفسيرا خاصاً يمكنهم من بسط سلطانهم من غير معارضة ، فحفظوا « اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الأمر منكم » بالشكل الذي يناسبهم(٢٥) إن أكثر ما يلائم المستبد هو ان يذعن الناس لتلقي اوامره كما يتلقون قواعد الدين ، بدون بحث أو جدال . لذلك يحاول المستبدون ان يبنوا اوامرهم على شيء من قواعد الدين ، مستعينين على ذلك ببعض المتصوفين المتطرفين ، وبممسوخ الدين وأهله المغفلين(٢٦) . الذين استغلوا جهل الرعية لاقناعهم بأن هؤلاء الأمراء هم أكثر مما يستحقه امثالهم من الخاطئين . اذ ذاك يصبح المستبدون ، الذين ترقوا من العمامة الى التاج ، يصبحون مثالا على الخالق المتعالي صاحب القدرة الذي لا يحد من قوته شيء .

إن القيمين على شؤون الدين يلحظون ان استبدادهم سرعان ما يتهاوى امام وضوح الشريعة وصراحتها ، لذلك فانهم يميلون الى تسليم زمام الامور الى بعض رجال السياسة . محاولة منهم في الحفاظ على مراكزهم كقيمين على شؤون الدين ، لا بالعلم الديني ، بل بالقوة القاهرة فان المدلسين يلفتون نظر رجال السياسة ، الذين لم يستغلوا نفوذهم بعد الى هذا القدر من الاستعباد ، الى اهمية التسلط . « ومن اهم دسائس المتعممين ، انهم ينفثون في صدور الأمراء لزوم الاستمرار على الاستقلال في الراي »(٢٧) بحجة ان الاشتراك في الراي يصنع الفتن

ويخالف ما تطالب به الشريعة الاسلامية « والامر الامَرّ ان اولئك الامراء يقتبسون من هذه الحجج ، ما يتسلحون به في مقابلة من يعترض على سياستهم من الدول الاجنبية ، بقولهم : ان قواعد الدين الاسلامي لا تلائم أصول الشورى، ولا تقبل النظام والترقيات المدنية، وانهم مغلوبون على امرهم ، ومضطرون لرعاية دين رعاياهم ، ومجاراة سبل الفكر العام »(٢٨) . والسياسي يلاحظ ، بدوره ، المنافع التي يمكن أن يجنيها من وراء تكاتفه مع علماء الدين ، لذلك (فانه ينظم امور تسلطه بالاتكاء على منظري الاديان ، فيتخذ له بطانة من خدمة الدين ، يقيم لهم التكايا ويسبغ عليهم الالقاب ، ويشجع اقتسام الامة خلفهم الى فرق ومذاهب ، كي تصبح امة ضعيفة لا تقوى على مواجهة التعسف ، فيصبح الجو ممهداً لنمو الاستبداد ، كما فعل الانكليز في المستعمرات)(٢٩) . ان السياسة والدين يمشيان متكاتفين متعاونين (بالصلاح والفساد) ان صلح احدهما صلح الآخر ، وان فسد احدهما فسد الآخر . وأمراء الاستبداد يميلون الى العلماء المتملقين المنافقين « الذين يتصاغرون لديهم ، ويتذللون لهم ، ويحرفون احكام الدين ليوفقوها على اهوائهم » والعلماء « يقبلون يد الامير لتقبل العامة أيديهم » ويحقرون انفسهم للعظماء ليتعاظموا على ألوف الضعفاء » . ان السياسيين يريدون من رعيتهم طاعة مطلقة عمياء دونما اعتراض ، وهم ، لهذه الغاية ، يحجرون على العلماء ان يفسروا الدين تفسيراً مدققاً واعياً ، خوفاً من انتشار العلم وتفتح الاذهان على حقيقة الاستبداد . لذلك يستعين المستبد بالعلماء المتملقين مستبعداً العلماء العاملين ، واذا وجد بعض العلماء النوابغ . يحاول ان يسد افواههم بالمغريات من الالقاب والاموال . حتى اذا امن بانهم اصبحوا من الداعين لملكوته رضي عنهم ، والا فانه ينكل بهم ويسومهم سوء العذاب(٣١) « ولهذا لا يستقر عند المستبد الا الجاهل العاجز الذي يعبده من دون الله ، او الخبيث الخائن الذي يرضيه ويغضب الله »(٣٢) .

إن السياسة هي التجسيد العملي للفكر الديني حيث تجتمع القوتان: الفكر واليد الضاربة . وهذا التشاكل ، في بناء الاستبدادين ونتائجهما ،

متعاونين : الديني يتحكم في الضمائر ، والسياسي يسيطر على الاجسام . وهم جميعا ، المستبدون الدينيون والسياسيون ، يحاولون التقرب الى العامة عن طريق الدين ، حيث يتم التشبه بالإله ليتم تضليل العامة فلا يعودون يميزون بين الإله المعبود وبين المستبد المطاع بالقهر . وهذا سهل قديما ادعاء الالوهية عند بعض المستبدين ، باللجوء الى المظاهر الدينية الخادعة ، اعتمادا على المتزلفين لكسب العامة(٢٣) ، الذين سرعان ما يخلطون بين الدين الحقيقي والدين المسيس .

إلا أن ذلك كله ليس من الدين في شيء ، وفق تصور الكواكبي ، فالدين لا يمهد لقيام الاستبداد ، لا الديني ولا السياسي ، وانما الذي يفعل ذلك هو التشويش الذي يداخل الدين بوساطة المدلسين . لذلك فقد رد الكواكبي على الزاعمين أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني (كدين) ، وأجاز ذلك الزعم فقط قياسا الى بعض الممارسات الدينية الخاطئة . ولكي يؤكد رأيه ويوضح فكرته ، وليبرهن على ان فساد الدين يؤدي الى فساد السياسة ، يرجع الكواكبي الى التاريخ القديم ليضرب مثلا عن كيفية تسلل السياسي . عبر الثغرات التي يحدثها منظرو الأديان ، ليتسنم عرش الاستبداد . إن اليونانيين لم تكن سياستهم إلا اسقاطا للفكر الديني على السياسة ، وهذا لا يرفضه الكواكبي ، وانما الذي يرفضه هو ما أفضى اليه ذلك من ادعاء بعض المشعوذين الالوهية ليحكموا سيطرتهم على الاديان . إن اليونانيين ومن بعدهم الرومانيين حملوا مستبديهم على قبول الاشتراك في السياسة بإحياء عقيدة الاشتراك في الالوهية بكثرة الآلهة ووجود إله اكبر يراقبهم . لكن هذا التشريك (هذه الوسيلة) يعدها الكواكبي باطلة وقد أنتجت ردَّ فعل ضارا لأنها فتحت أبوابا للمشعوذين كي يدعوا شيئا من خصائص الالوهيه . كالصفات القدسية والتصرفات الروحية ، وكان من قبل لا يدعي ذلك سوى الجبابرة ثم صار يدعيه الصوفي وبعض من سموا انفسهم برجال الدين ، وبذلك تكون جيش يخدم المستبدين(٢٤) .

وجاءت التوراة بالنشاط والنظام وهدمت التشريك لكن آل كوهين افسدوا التوحيد(٢٥) . ذلك لأن المستبد يخاف من التوحيد ، ويعي أنه

ما إن يتراجع الفكر الموحد حتى ينقاد الناس الى عبادة المستبد(٣٦) . ثم جاء الانجيل مؤيداً للناموس التوحيد ، لكن الأفهام قصرت عن إدراك ان مسالة بنوة عيسى لله مجازية ، ذلك لانهم كانوا يعتقدون ان بعض جبابرتهم ابناء الله فكيف يكون عيسى دون مقام الملوك . ولما انتشرت النصرانية دخل اليها كثير من الخرافات والأساطير ومظاهر الملوك فصارت تعظم الكهنوت الى درجة اعتقاد العصمة فيهم . ومهدت سلطة آباء الكنيسة لادعاء الحكام الحق الالهي بالحكم . فالقساوسة ساعدوا على ترسيخ الاستبداد الكنسي ، ثم السياسي بعد ذلك ، وهذا ما رفضه البروتستانت الراجعون لأصل الانجيل(٣٧) . ثم جاء الاسلام هادماً التشريك بالكلية ، فأسس التوحيد ، ونزع كل سلطة دينية أو تغلبية تتحكم في النفوس او في الاجسام . فعند الكواكبي ان الاديان كلها تدعو الى خشية الله ، مما يسمح بأن يتخذ بعض رجال الدين من تلك الدعوة ذريعة لزرع الالتباس في ذهن العوام ، بحيث يصبحون غير قادرين على التمييز بين عبادة الله وعبادة (خلفائه) على الأرض . والدين الاسلامي احد الاديان السماوية التي تدعو الى الخشية من عقاب الله ، لكنه ايضا لا يجيز الخوف من غير الله . والكواكبي يرد على من يرمي الاسلام بالاستبدادية بأنهم « مخطئون اذا نظروا الى ان القرآن جاء مؤيداً للاستبداد السياسي »(٣٨) ، ويشرح رأي الاسلام في العبادة انه (لا يستحق العبادة إلا الله ، ولا سيادة ولا عبودية في الاسلام ، ولا ولاية فيه ولا خضوع)(٣٩) . ويسرد الكواكبي آيات وأحاديث تدل على رفض القرآن السياسة الاستبدادية ، فقد ورد في « القرآن الكريم » « وشاورهم في الأمر »(*) و « إن الله يأمر بالعدل »(**) ...... مما يدل على عدم وجوب طاعة الظالمين . من هنا يستنتج انه لا مجال لرمي الاسلامية بتأييد الاستبداد(٤٠) لانها « الدين الذي رفع الإصر والأغلال ، وأباد الميزة والاستبداد »(٤١) ولانها لم تترك مجالاً لتحكم رجال الدين بالمسلمين « ومن المعلوم انه لا يوجد في الاسلامية نفوذ ديني مطلقا في غير مسائل اقامة شعائر الدين »(٤٢) . ولكن من اين جاء الاستبداد ؟ يرى الكواكبي ان الاستبداد الديني أتى من الجاهلين الذين هجروا حكمة القرآن فسطا المستبدون على الدين ، وخلطوا امر الدين

بالسياسة ، واتخذوا منه وسيلة للانقسام السياسي ، وجعلوه آلة لاهوائهم السياسية بالتشديد والتشويش ، وأطروه في مسائل ثانوية وعادات غريبة ، وأبقوه مقتصرا على البحث في مسائل المعاد بعيداً عن البحث في ما يمس حياة الناس(٤٣) . هذا الدين المحرف هو الذي يناصر الاستبداد ، وهو يختلف عن الاسلام الحقيقي « ولا أعني بالاسلام ما يدين به اكثر المسلمين الآن ، انما أريد بالاسلام : دين القرآن ، أي الدين الذي يقوى على فهمه من القرآن كل انسان غير مقيد الفكر بتفصح زيد او تحكم عمرو »(٤٤) . أما ما دخل على الأديان من تحريف وتشويش فإن هدفه الأول هو استعباد الناس عن طريق الدين وجعله مطية للمستبدين(٤٥) . وهكذا غيَّر أعوان الاستبداد معاني ما ورد في التوراة والانجيل والقرآن(٤٦) .

فالكواكبي يقرر ، من حيث النتيجة ، أن الاستبداد يتولد من الجزء الخاطىء مما طرأ على الأديان من حذف وإضافات الى بعض تعاليمها ، وليس من الأديان الصحيحة نفسها . مع ذلك ، فان الدين المحرف ليس هو السبب الوحيد لقيام الاستبداد .

جـ ـ اسباب كثيرة لنشأة الاستبداد :

إذ يمكن ان ينشىء الاصلاء أو الاثرياء استبدادا ، معتمدين على جهل الناس وتهاونهم في الدين ، ورضوخهم للاستغلال ، وانحلال الروابط التي تعينهم على المطالبة بحقوقهم .

الى جانب رجال الدين هناك الأصلاء الذين يعتمدون على تاريخهم العريق في الحسب والنسب ، فهؤلاء يمكنهم ان ينشئوا استبدادا ، من غير أن يكون لذلك علاقة بالدين . إنهم ، اعتمادا على سمعة أصالتهم وكثرة افرادهم ، يعلنون في الناس وجوب السيادة لهم عليهم ، « فالأصلاء في عشيرة او امة اذا كانوا مقاربي القوات استبدوا على باقي الناس واسسوا حكومة أشراف »(٤٧) . إن أفراد العائلات الشهيرة في وراثة ثروة أو اسم لامع في حرب او علم او سطوة يتجمعون بهدف واحد هو الحصول على كل مافي البلاد من ثروات ، فضلا عن فرض طريقة تفكيرهم

على انها الطريقة الوحيدة الصحيحة والمناسبة . وان ما يطرحونه هو فقط الحق الذي على الآخرين ان يأخذوا به من غير جدال . وهم طبعاً، في النهاية ، يتحكمون في الآخرين ، عن طريق اقتسام السلطات الحكومية فيما بينهم ، ويتحين كل منهم الفرصة ليستبد بالسلطة كلها لنفسه من دون الآخرين « ومتى وجد بيت في الاصلاء يتميز كثيراً في القوة على باقي البيوت يستبد وحده ويؤسس الحكومة الفردية المقيدة اذا كان لباقي البيوت بقية بأس ، او المطلقة اذا لم يبق امامه من يتقيه »(٤٨) فالأصلاء لا يتفقون الا مجبرين بدليل ان احدهم لو استطاع الاستئثار بكل شيء لنفسه فانه لا يتوانى عن الاسراع في فعل ذلك . هكذا يمكن للأصلاء ان يكونوا حكومة استبدادية . واذا وجدت سياسة معتدلة فانها سرعان ما تختل بسبب تبجح هؤلاء الأصلاء بسير اجدادهم ، ذلك لأن رجال السياسة يحاولون أصطناع تاريخ عريق في النسب حتى لا يقلوا شأناً عن هؤلاء ، فيبادر الحكام الى التقرب من الاصلاء وتقريبهم الى كراسي الحكم . فهذه الصفة « وهي الاعتماد في التكريم على النسب أو الانتساب [....] اذا استولت على افكار رجال السياسة لا تلبث الادارة ان تختل »(٤٩) اذ يستبعد العامة من المشاركة في الحكم ،ويقتصر الامر على تولية الوظائف العالية في الحكومة لأصحاب النسب ومدعيه مما يجعل الحكم في نهاية الامر مقتصراً على بعض العائلات ثم على عائلةواحدة أن أمكنها استعباد غيرها من العائلات . فمن الممكن اذن ان ينشأالاستبداد السياسي عن طريق الأصلاء كما نشأ عن طريق رجال الدين .

كما يمكن لأصحاب المال ان ينشئوا استبداداً سياسياً . فان حب التمول الشره ، ومحاولة إحراز الكماليات بشتى الطرائق الممكنة ، بما في ذلك التضييق على حاجات الآخرين . وانتزاع ماهو ضروري من أيدي الآخرين يبلغ ذروته حين يصبح الطامع نفسه هو مشرع قانون حيازة الأموال وراسم شروط التمول . ولهذا فان محبي كنز الأموال يسارعون الى الحصول على مقاليد الحكم ليمكنهم ان يحموا احتكارهم من ثورة الفقراء . لأنهم يعلمون ان المال لا يجتمع في ايديهم إلا بانواع

الغلبة والخداع ، وقمة الغلبة هي الاستعانة بالجند الرسميين ، كما ان منتهى الخداع هو التلاعب بالقوانين لصالح الاثرياء .(٥٠)

وينظر الكواكبي في تاريخ الحضارات فيرى ان الانسان ترقى الى « دور الاقتناء » ثم انتقل الى المعيشة الحضرية وراح يستأثر بالأرض المباحة ، يعيش بلا جامعة ، ويحكمه قانون أصداء المدن ، لذلك اصبح يعتقد ان الانسان صنفان ، فهو اما ظالم واما مظلوم وانه من الخير للانسان أن يكون ظالما على ان يكون مظلوما . وراح يوسع في حاجاته من الضروريات الى الفرعيات الى الكماليات . وهذه الرغبة الجامحة في الرفاه احتاجت الى مزيد من المال فاخذ يكثر من تسوله(٥١) ، وهو كلما ازداد طمعا في التمول ازداد الفساد في اخلاقه ، وهذا الفساد يدفعه ، بدوره ، الى مزيد من الاسراف الذي يقتضي مزيدا من المال لانفاقه في اللهو(٥٢) . وهذا هو حال المسلمين ، بعد عهد الخلفاء الراشدين ، اذ عطلت الزكاة والفيت الكفارات ولم يعد يعرف المسلمون ميزانية ثرواتهم بل صار هم أكثرهمهو جمع المال بغير توقف(٥٣) . وقد ادرك السياسيون الاشتراكيو المبادىء ، والأخلاقيون ، ضرر الإثراء الفردي الذي يفرز الناس صنفين : عبيداً وسادة ، وهذا يمكن الاستبداد الداخلي(٥٤) .

وحتى في الحكومات العادلة فان امثال هؤلاء الاثرياء « يصرفون قوتهم المالية في افساد اخلاق الناس واخلال المساواة وإيجاد الاستبداد» وهم لا يصرفون بعض اموالهم في ذلك الا بغاية الحصول على اضعاف ما ينفقونه . وزيادة التمول الفاحش لا يمكن ان يتحقق لهم الا بوجود حكومة مستبدة يكون التفاوت لديها قانونا مباحا ، مما يمكنهم من زيادة دخولهم على حساب الاخرين . وهم مهما جمعوا من الأموال يجدون انفسهم مقصّرين في التمول ، لأن من يملك منهم الفا يرى نفسه محتاجا الى الف اخرى ، واذا كان لديه واد من ذهب رغب في الحصول على واديين . فهم ينظرون الى ما يملكه امثالهم ، محاولين التنافس والتسابق على زيادة مسلكياتهم(٥٦) . هكذا يسعى الأثرياء الى مزيد من الكسب فيعملون على انشاء حكومة استبدادية بها يمكنهم تحقيق الكسب غير المشروع ، ويجعلونها تبني سياستها على اساس حماية الأغنياء والتضييق

على الفقراء . والفقر ، بدوره ، يساعد على خلق الجهل ، وفساد الاخلاق وفقد الاحساس ، والتشتت في الآراء ، حتى تصبح الحكومة مستبدة ولا رادع لها(٥٧) .

ان التحريف الديني الذي يرد على لسان (العالم النجدي) في الاجتماع الثالث من « أم القرى » اذ أصبح الدين يعني الطاعة العمياء والاتكالية والقبول بالاكراه ، بعد ان أصبح الناس يعظمون الامراء ويشركونهم في صفات الله ، ان هذا التحريف ، الذي سرعان ما ينقلب الى استبداد ديني ، يلعب دورا ملحوظا في نشأة الاستبداد السياسي . بيد أنه ليس هو المصدر الوحيد له ، فالى جانب ذلك ، أو بمنأى عنه ، نجد أن الرابطة العصبية بين عائلات الاصالة قد تفعل ذلك ايضا . كما يمكن أن يتكاتف الاغنياء لاحداث الفساد في المجتمع ، بما في ذلك تحويل مقاصد الحكومة وأساليبها .

ـ ممهدات الاستبداد

يرى الكواكبي أن هناك عوامل كثيرة تمهد التربة الصالحة لنشأة الاستبداد . فلا يمكن أن ينقلب الاستبداد الديني ، أو الاقتصادي ، أو العصبي (= العشائري = الأصلاء) الى سياسي من غير عوامل ترافقه وتمهد لظهوره . التقط الكواكبي بعض هذه العوامل في «أم القرى» في أثناء بحثه عن أسباب الفتور ، حيث طرح كل من المتحاورين وجهة نظره في سبب التقهقر ، كما بيّن بعضها الآخر في « طبائع الاستبداد » .

١ ـ الجهل والتهاون

ان الدسائس المسوغة للاستبداد لم تكن تجدي نفعا لولا أن جهل الأمة وارتياحها الى الكسل قد ساعدا على التلذذ بوضع أن يكون الامير (إلهاً) لا راد لحكمه وقضائه ، أو شريكا لله في تدبير بعض شؤون الكون ، وحائزا على شيء من صفات الكمال ، كما أراد المدلسون أن يدخلوا في أذهان الأمير والعامة في آن واحد(٥٨) .

أعلن الكواكبي في الاجتماع الاول على لسان رئيس الجمعية : « ان

سبب الخلل النازل هو الجهل الشامل »(٥٩) ، كما أكد ذلك في البند الرابع من قانون الجمعية اذ تبين له أن « جرثومة الداء الجهل المطلق(٦٠)

أن الداء هو الاستبداد السياسي، الا ان هذا الداء لم يستفحل دونما بذور . والجرثومة التي ساعدت على انتاج هذا البلاء هي الجهل العام الذي خيم على الشرق عامة ، وعلى البلاد العربية بشكل خاص . الجهل الذي انتشر بين العلماء والامراء والكافة لتقاعسهم ، اذ انهم ارتاحوا الى الكسل مما جعل الأمة امة واهنة كفت عن طلب العلم ، وتركت مايأمر به الدين من السعي لاستزادة المعرفة (بل تحصيلها) ، وامست تتعلق بالقشور ، بالتمجد والتعالي ، غير متبصرة بمزية العلم النافع للعمل(٦١) انها أهملت تعليم النساء ، المنوط بهن تربية الناشئة ، مما أفرز جيلا جاهلا يكتفي بالنظر الى الغرب كسيد متفوق لا يمكن مجاراته ، كما انتج ذلك امراء فاسدين(٦٢) . وراح الجميع يقلدون الغربي في مظاهره البراقة التي يريد أن يبثها بينهم ويبهرهم بها ليظلوا غافلين عن حقيقة ما يكنه الغربي لهم من عداء ، وما يخفيه عنهم من علم وفن في شؤون الحياة .

هذا الجهل العمومي أنتج ، بدوره ، الخوف الذي يولد اليأس والقنوط ، اليأس من اللحاق بالامم المتنورة ، والقنوط من امكانية الاصلاح . فترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، نظرا لقلة النشاط وفقدان الانتظام بسبب انشغال الحكام في جباية الأموال من الناس ، وتنصيب أقربائهم والمنافقين من العلماء قيمين على شؤون الدين ، منصرفين عن رعاية شؤون الناس ، ومهملين تقديم العلماء العاملين ، بل وابعادهم ، جاهلين مزية العلم مما جعل العلماء الحقيقيين يائسون من وصول آرائهم الى الناس ، خاصة حيث لا حرية فكرية في بلد يحكمها اجنبي ، بل ضغط وحجر على التعليم والخطابة والمطبوعات . ومعلوم أنه بفقد الحرية تفقد الامال ، وتبطل الاعمال . هذا كله فضلا عن تواكل الناس وعدم التزامهم بما يسمعونه من وعظ وارشاد ، وعدم تفريقهم بين العالم الفعلي والعالم المدلس . لذلك فضل العلماء الانزواء وكفوا عن نشر الوعي بين الناس(٦٣) . يقول الكواكبي مصورا ذلك :

« دَرْاكِ فإنَّ الدينَ قد زالَ عِزُّهُ

وكانَ عزيزاً قبلَ ذا غيرَ هَيِّنِ

فكانَ لَهُ أهلٌ يُوَفُّونَ حقَّهُ

بهديٍ وتلقينٍ وحُسنِ تَلَقُّنِ

إلامَ وأهلُ العلمِ أحلاسُ بيتِهِم

أما صارَ فَرضاً رأبُ هذا التوهُّنِ»(٦٤)

بذلك يغمز الكواكبي الى ما آلت اليه الحال ، زمن الحكم العثماني الذي سن القوانين الناصرة للجهال الفاسقين ، ومنحهم مزيات العلماء دونما استحقاق ، فقلت الرغبات في تحصيل العلوم وثبطت الهمم عن طلب الحق ، ففسد العلم واختلت التربية وعمت الشرور(٦٥) .

٣ ـ فقدان التربية :

استنادا الى تعريف الكواكبي : « التربية ملكة تحصل بالتعليم والتمرين والقدوة والاقتباس ، فاهم أصولها وجود المربين »(٦٦) ، نجد أن فقدان أي عنصر من عناصر التربية هو قصور عن ادراك مقاصدها ، فماذا اذا غابت كلها ؟ يجيب الكواكبي في البند السادس والاربعين : إن « فقدان التربية الدينية والأخلاقية »(٦٧) يؤدي الى الانحطاط . ولكن لم تفقد التربية ؟ ان فقدها يكون بسبب الارتياح الى الكسل الذي يجعل المرء يكف عن طلب العلم ، فينتشر الجهل ، ويعم فقدان النظام حيث لا يبقى من معين على نشر المعارف . وتربية الناس ، حيث الظروف المحيطة مضطربة ، لا تساعد على الاستمرار بنظام معين في المعيشة ، فضلا عن « عدم معرفتهم كيف يحصل انتظام المعيشة لأن ليس فيهم من يرشدهم الى شيء من ذلك »(٦٨) حيث لا تربية مدرسية أو أخلاقية او منزلية . إن الجهل قد فرد جناحيه وشل حركة من كان بإمكانهم القيام بفعل التربية والتعليم . ذلك لانه سلم زمام الامور الى مريديه . فلم يعد العالمون قادرين على العمل بما يعلمون لأسباب كثيرة ، منها : جهل النساء

واضطراب الظروف المحيطة(٦٩) . إن جهالة النساء تفسد النشأة الاولى « إن ضرر جهل النساء وسوء تأثيره في اخلاق البنين والبنات امر واضح غني عن البيان »(٧٠) .

وبتراجع التربية والتعليم وجد الاستبداد . حيث تم الاقتصار على العلوم الدينية (التي اصبحت مشوشة ومبتورة) ، ولا سيما في ما يتعلق منها بالمعاد ، وبالعلاقة بين الانسان وربه ، وحيث ساعد الفقيه المتعالي المستبد على إكمال مشروعه بتخدير العامة وحثها على الصبر والقبول بما كتب الله على الناس من شقاء . وكف المفسرون عن اكتشاف مكنون القرآن من حقائق علمية وسياسية جديدة . إن المسلمين استكانوا الى الجهل واستغرقوا فيه ، تاركين واجب التناصح والتداول في الشؤون العامة ، مهملين التعليم حتى فسد ، وحتى أصبحت الخطابة والوعظ مجرد دعاية اعلامية لأصحاب النفوذ وأصحاب العمائم ، وكأن العلم مجرد مظاهر او ثياب ما إن يلبسها الانسان حتى يغدو عالماً حقاً . وعادى المسلمون العلوم العالية ، مرتاحين الى تنصلهم من المسؤولية ، مقصرين في ما هو فرض عليهم من طلب علم وسعي الى الترقي .

٣ ـ العقيدة الجبرية :

ساوق الجهل والتواكل واهمال التربية ، نشوء بعض القواعد الاعتقادية والاخلاقية المثبطة للهمم « مثل العقيدة الجبرية » او مثل الحث على الزهد في الدنيا والقناعة باليسير والكفاف من الرزق ، وإماتة المطالب النفسية « وكالترغيب في أن يعيش المسلم كميت قبل ان يموت »(٧١) . فاستولت الغرارة علينا من هؤلاء المتعممين حتى صرنا نرضى بالمصيبة ونعدها خيراً ، ونعتقد ان أهل الجنة أكثرهم من البله . وهكذا اصبحنا نخلط بين القناعة والهوان(٧٢) . بين ان نرغب في الاثرة العامة ، اي نحول ثمرة سعينا للمنفعة العمومية ، وبين ان نذل انفسنا ليرضى عنا ناشرو لواء الجبرية . وهذه عقيدة معطلة للأعمال لم يأت بها دين ولا يرضاها عقل ، حسب الكواكبي .

٤ ـ انحلال الرابطة الدينية :

كما ان لانحلال الرابطة الدينية دوراً في التمهيد للاستبداد ، حيث يتم الاقتصار على الولاء لبعض الاشخاص ممن يبتدعون مذاهب ليست من الدين في شيء(٧٣) . ففي الاجتماع السادس للجمعية يوافق (التبريزي) على هـذا التحليل الذي طرحـه (المرشد الفاسي) ، ويؤكد ان سبب التخلف والاستبداد ، هو تفرق المسلمين شيعاً واحزاباً ، مما يهيء الظروف لوثوب الاقوى الى كراسي الحكم . وهـذا لا يختلف عما يراه (السعيد الانكليزي) من فقـدان المفاوضات والاجتماعات وانعـدام التنظيمات في المنطقـة العربيـة(٧٤) . ويردف (الفقيه الافغاني) رأي محاوريه بقوله : اما « الرأي العام والجمعيات فلا يفقدان إلا بسبب فقدان الاحساس »(٧٥) . وهكذا تتوالى الاسباب وتترابط مهيئة الظروف لاستكانة الشعب تحت سطوة عصا الاستبداد .

ـ تضافر الاسباب وتوالدها :

يحلل (السيد الفراتي) استيلاء الفتور على المسلمين ، اذ لم يعودوا يعرفون كيف يحصل انتظام المعيشة . فلم نعد نرى ضرورة للاتقان في الامور وحسبنا أن العلم بالشيء اجمالا ونظريا من دون التمرن عليه او التخصص فيه يكفي للعمل به . وظننا ان من الكياسة ادعاء المعرفة في كل شيء مع معرفتنا بجهلنا ، وتركنا امورنا من غير ترتيب ولا اتزان(٧٦) . وهذا يعززه قول (الرياضي الكردي) الـذي يعزو السبب الى الاقتصار على العلوم الدينية من دون العلوم النافعة الاخرى . بينما كانت وجهة نظر (المولى الرومي) هي الاغراق في الشهوات والجهـل(٧٧) . وطرح (المجتهد التبريزي) مسالة عدم فهم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فضلا عن عدم العمل بهذا المبدأ مما ادى الى انتشار الطاعة العمياء بين المسلمين واهمال مراقبـة الناس لحكوماتهم . ويشبع الكواكبي فكرة اهمال المراقبة شـرحا في طبائع الاستبداد بقوله : « وهـذا الاهمال للمراقبة ، وهو اهمال الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، قد اوسع لأمراء المسلمين مجال الاستبداد وتجاوز الحدود »(٧٨) . ويصف (الفقيـه

الافغاني) انقلاب وظيفة الحكومة حيث صارت تجبي الاموال من الفقراء وتعطيها الى الاغنياء وتحابي المسرفين والسفهاء(٧٩) . وهذا من تأصل الجهل في غالب امراء المسلمين المترفين(٨٠) . مما يجعلهم يميلون الى العلماء المتملقين الذين يزينون لهم الاستبداد ، ويعودونهم سماع الفاظ التعليم وتذلل الناس لهم . بينما يقرر (المولى الرومي) ان البلية هي فقد الحرية(٨١) ، وكان قد لاحظ (البليغ القدسي) تحول نوع السياسة الاسلامية الى حكومة مطلقة لا تلتزم بشرع او قانون(٨٢) .

من الواضح ان الاسباب السابقة مجتمعة كانت سبب نشأة الاستبداد وفشوه ، وعلة تثبيته ، باشكاله كلها ولاسيما في شكله السلطوي السياسي . ان تلك الاسباب كلها هي مقدمات مفضية الى الاستبداد السياسي ، ونتائج تنجم عنه . وان كان (السيد الفراتي) قد لخص اسباب الفتور في الاجتماع السابع من « أم القرى » على انها : دينية واخلاقية وسياسية ، فقد ادرج الاسباب السابقة كلها تحت هذه العناوين الرئيسة . فهي ذاتها اسباب انتشار الاستبداد، لأن الاستبداد، في حقيقته ، تخلف وجهل وتعسف ، تمهد بعض المستفيدين منه لأدلجته، فيفرضون طاعة المستبدين ، مستغلين فرصة تكاسل الناس وتقاعسهم عن طلب حقوقهم . ان الانحلال الاخلاقي في المجتمع ، واهمال الدين ، والارتياح الى الكسل ، وترك الناس امور السياسة الى بعض قوادهم من غير مساءلة . ذلك كله يعزز السلطة الاستبدادية الجديدة التي تمهد لنفسها ، كما فعل العثمانيون ، بتولية غير الاكفاء ، وبالاستئثار بالمناصب من دون اصحاب العلاقة الفعليين ، وبتفضيلها الاسافل على طالبي اصلاح احوال الامة ؛ وتكون ادارتها مبنية على اعتماد التزلف والرشوة والقسوة ... ذلك كله يتكاتف لتحقيق صيغة استبدادية في الحكم .

د ــ دلائل انتشار الاستبداد في الأمم :

يحاول الكواكبي اكتشاف خصائص المجتمع الحر من المجتمع المستبد به من استقراء اللغة المتداولة بين الناس : « يستدل على عراقة الامة في الاستعباد او الحرية باستنطاق لغتها هل هي قليلة الفاظ التعظيم كالعربية

مثلا ام هي غنية في عبارات الخضوع كالفارسية وكتلك اللغة التي ليس فيها بين المتخاطبين انا وانت بل سيدي وعبدكم »(٨٣) . ففي المجتمع الاستبدادي يحظر تداول الكلمات التي تطالب بالحرية أو تلمح الى اي معنى من معانيها .. تحذف من المعارف ، وتمنع من اجهزة الاعلام ، وتخطف من السنة الناس ، ويبتر اللسان الذي ينطق بها . وما يبقى هو فقط الفاظ التعظيم والتفخيم التي تطلق على متسنم العرش . وكان الكواكبي قد قال : ان صفات المولى العثماني تدل على الفاظ الاستبداد المنتشرة في اللغة التركية ، حيث يصفون الحاكم بانه « المولى المقدس ، ذي القدرة ، صاحب المظمة والجلال ، المنزه عن النظير ...»(٨٤) . فاللغة التركية لغة استبدادية لأنها تكثر من استعمال هذه الكلمات وتحرم استعمال الفاظ الحرية وما يفضي اليها من معان ايجابية . « وما ادراانا ما الحرية ؛ هي ما حرمنا معناه حتى نسيناه ، وحرم علينا لفظه حتى استوحشناه »(٨٥) . وهذه الكلمات (= النص) يوردها الكواكبي على لسان (المولى الرومي) ويعلق في الحاشية قائلا : « ان المولى الرومي هو من اهل القسطنطينية الذين حرم عليهم سياسة التلفظ بكلمات : حرية وجمعية ووطن ومراد ورشاد وخلافة وخلع ومبعوث ومعتوه ومختل الى نحو ذلك من الالفاظ التي تمس سياسة الوهم »(٨٦) ، ومعلوم انه في الفترة التي كتب فيها الكواكبي كتابيه كانت اللغة التركية هي لغة الدواوين الادارية والسياسية ، وهو بهذا يشير الى الحجر الذي فرضه السلطان (عبد الحميد الثاني) على ذكر كلمات من هذا النوع .

٢ ـ دعائم الاستبداد السياسي :

الاستبداد ما إن يحكم حتى يدعم نفسه بنواع القوات : « الاستبداد محفوف بانواع القوات التي فيها قوة الارهاب بالعظمة وقوة الجند ، لا سيما اذا كان الجند غريب الجنس ؛ وقوة المال ، وقوة الإلفة على القسوة ، وقوة رجال الدين ، وقوة اهل الثروات وقوة الانصار من الأجانب »(٨٧) ، فهو لا يكتفي بالوصول الى دفة الحكم وحسب ، وانما يدفعه الخوف الذي يعتريه ، لعلمه بلا مشروعية سلطته ، الى السعي للحصول على الوسائل التي توطد حكمه .

ــ المال والاجانب :

إن لدى الاستبداد قوة المال ، حيث تتم الاستعانة بأصحاب الثروات « الأغنياء ... هم ربائط المستبد ... ولهذا يرسخ الذل في الامم التي يكثر اغنياؤها »(٨٨) الذين من مصلحتهم ان يرسخ حكم الاستبداد ويبقى الوضع على ما هو عليه من فساد ، فتتحول الثروة الى دعامة من دعائم الاستبداد ، ويصبح « المال هو مصدر الامتياز ومقياس الاحترام واساس تولي السلطة »(٨٩) ، ويشتري صاحب الثروة المنصب الذي يستطيع أن يدفع ثمنه . ويباشر الحكام الاعتماد على الأجانب الذين لا يعنيهم سوى أن ينهبوا ثروات الشعوب .

ــ الجهل والجيش :

ثم يدعم الاستبداد نفسه بقوة الارهاب الذي يعتمد على الجند ، وعلى حاشية كبيرة من المتنفعين الذين الفوا ممارسة القسوة ، يسخرهم في التبشير بحكمه عن طريق إرهاب الناس ومحاربة العلم والعلماء . فلا يخاف الاستبداد على حكمه ما دام بامكانه الاعتماد على « جهالة الامة ، والجنود المنظمة »(٩٠) حيث يبني مملكته في ظل الامة التي يقودها جهلها الى الخوف من عظمته المصطنعة . يورد الكواكبي ما قاله احد المحررين السياسيين من وصف لما يلوح به المستبد من ارهاب يكتنف مجتمع الاستبداد : « اني أرى قصر المستبد في كل زمان هو هيكل الخوف عينه : فالملك الجبار هو المعبود ، واعوانه هم الكهنة ، ومكتبته هي المذبح المقدس ، والاقلام هي السكاكين ، وعبارات التعظيم هي الصلوات والناس هم الاسرى الذين يقدمون قرابين الخوف »(٩١) . والخوف مصدره الجهل والجند ، حيث يشكل العسكر جدارا من الهيبة في وجه البسطاء الذين ، مع خوفهم واستيائهم ، ينجذبون الى التباهي بعظمة الدولة ، ويصبح واحدهم يتفاخر بانه احد خدامها « حتى صار الفلاح التعيس منها يؤخذ للجندية وهو يبكي ، فلا يكاد يلبس كم السترة العسكرية الا ويتلبس بشر الاخلاق فيتنمر على امه وأبيه ، ويتمرد على اهل قريته وذويه ، ويكظ أسنانه عطشا للدماء لا يميز بين أخ أو عدو »(٩٢) .

ـ الاصلاء والمتجمدون :

والمستبدون يعتمدون ايضا علـى الاصلاء « العريقـين في خدمـة الاستـبداد الوارثـين مـن آبائهـم وأجـدادهم الاخـلاق المرضيـة للمستبدين »(٩٣) ، إنهم يركزون على مساعدة بيوت الظلم والامارة الذين هم « مطمح نظر المستبد في الإستعانة وموضع ثقته ، وهم الجند الذي يجتمع تحت لوائه بسهولة »(٩٤) . والمستبد حتى يكسب الاصلاء الى صفه فانه يستعمل معهم « سياسة الشد والارخاء ، والمنع والاعطاء ، والالتفات والاغضاء كي لا يبطروا » فيعينهم طالما كانوا على طاعته ، ومتى لمح في احدهم بوادر التمرد عمد الى اذلاله ليكسر شوكته امام الناس . « والحاصل ان المستبد يذلل الاصلاء بكل وسيلة حتى يجعلهم مترامين دائما بين رجليه كي يتخذهم لجاما لتذليل الرعية ، ويستعمل عين هـذه السياسة مع العلماء ورؤساء الاديان »(٩٥) . فهو لا يتوانى عن استخدام كل من يلحظ ان له كرامة واحتراما عند الناس ليسهل عليه بعد ذلك ترهيب العوام . ويدور المال على الاصلاء والعلماء ورؤساء الأديان ويعينهم على تنمية خصلة التسلط على الناس «ليتلهوا بذلك عن مقاومةاستبداده، ولاجل ان يالفوها مديدا فتفسد أخلاقهم فينفر منهم الناس ولا يبقى لهم ملجأ غير بابه فيصيرون أعوانا له »(٩٦) ويحاول الناس من غير الاصلاء التشبه بالاصلاء لينالوا مالهؤلاء من حظوة فتنتشر نغمة التمجد ، الذي يعرفه الكواكبي بقوله : « هو ان يصير الانسان مستبدا صغيرا في كنف المستبد الأعظم »(٩٧) ، يتلط افكار الناس في حق المستبد ، محاولا ابعادهم عن اعتقاد أن من شان المستبد الظلم . « وهكذا يكون المتمجدون اعداء للعدل انصارا للجور »(٩٨) . ويحاول المستبد الاكثار منهم ليعينوه علـى ما هو فيه من أستبداد ، لانه بمفرده لا قدرة له على الجام الناس جميعا . وانما هو يوجد مستبدين صغارا تكون مصالحهم متساوقة ومصلحته في ظلم الناس «إن المستبد فرد عاجز لا حول له ولا قوة الا بالمتمجدين»(٩٩) الذين يحرصون على استمرار الاستبداد لتستمر قدرتهم على التسلط والسرقة من غير مساءلة من احد .

كما أن المستبد يعمل على توظيف المنافقين المتملقين في وظائـف

الوعظ والارشاد والدوائر التي لها صلة مباشرة بالشعب ليضمن الايتنور الشعب . فهو يعلم ان هؤلاء الوعاظ لا يهمهم ارشاد الشعب الى نور الحق ، فضلا عن انهم اذا مافكروا يوما فيإثارة العقول ، فان أحدا لن يسمعهم لانه لاثقة لاحد فيهم(١٠٠) . وذلك كله لكي تكتمل حصون الاستبداد بربط العقول وفساد الإيمان وانعدام الحرية(١٠١) .

ـ متلقو الاستبداد :

إلا ان اقوى الدعائم التي يستند اليها الاستبداد هي الاسرى انفسهم ، اذ لا يمكن احدا ان يستبد بالحكم ما لم يرَ تراخيا من جهة الآخرين ، الذين يحجب الكسل عنهم ادراك واجب المشاركة في الأمور العامة ، فتشيع اللامبالاة بينهم ، يحصدون ثمرة مازرعوه ، فلا يجنون سوى الاستبداد . يقول الكواكبي على لسان (المجتهد التبريزي) : « ويلوح لي أن انحطاطنا من أنفسنا ، إذ أننا كنا [. . .] نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر ، أمرنا شورى بيننا ، نتعاون على البر والتقوى ولانتعاون على الاثم والعدوان ، فتركنا ذلك كله فأصابنا منه وما هان »(١٠٢) . إن فتور همة المقهورين ، اذن ، أحد اسباب وقوعهم في هـذا القهر . هكذا يحمل الكواكبي الاسرى مسؤولية تقاعسهم . « الاستبداد اعظم بلاء ، يتعجل الله به الانتقام من عبادة الخاملين »(١٠٣) . الذين يظنون انهم يحوزون السلامة اذا ابتعدوا عن مواجهة المستبد . والمستبد ، بدوره ، يزداد عجرفة مادام يرى الناس يلوذون في الجحور . ان « المستبد يتجاوز الحد مالم ير حاجزا من حديد ، فلو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفا لما اقدم على الظلم »(١٠٤) . وحيث تكون العلاقات الاجتماعية ، بين افراد المجتمع ، علاقات تناحرية ، يحاول كل منهم ان يكسب ماله وما لغيره ، لابد وان يظهر من بينهم من يرفع كل حياء ، ويحجب كل قيمة ، فيصبح سيد الغابة . « إن الله عادل مطلق لايظلم احدا ، فلا يولي المستبد الا على المستبدين »(١٠٥) فالمستبد ليس الا واحدا من افراد المجتمع . انه ابن لهذا الشعب .,. من بطون امهاته خرج ، وتعلم في (سوقه) اصول (السيادة) التي لاتتعدى ان تكون : البطش ، والبطش ، ثم البطش ،

بكل من يقف في وجه الرغبات . انه يجمع مساوىء المجتمع كلها في شخصه ، أولا ؛ ثم ، وبعد أن يصبح هو صاحب الكلمة الاولى ، بل الوحيدة ، يعود الى تعميق تلك المساوىء وترسيخها ، وحتى اضافة مالم يكن فيها اليها ، معتمدا على سذاجة العوام وطيبتهم . وفي النهاية يصل الكواكبي الى قناعة هي ان « العوام هم قوة المستبد وقوته . بهم عليهم يصول ويطول » ، ولولا جهلهم وخوفهم واستكانتهم لما قامت للاستبداد قائمة .

خاتمة :

يلاحظ من المعطيات المطروحة في هذا البحث ان الاستبداد الديني، لدى الكواكبي ، ماهو الا استبداد بعض رجال الدين ، بينما الاديان بريئة من كل ماينسب اليها من استبداد . ان الاديان تدعو الى السلام والمحبة والاخاء ، وتحث على التعاون ، وعلى اتيان الخير لصالح الانسان . وما الاستبداد الذي يمارس باسمها اذا سوى استبداد فكري ــ نفسي يستغل ما في قلوب الناس من اجلال لتعاليم الديانات ليتمكن من الاستحواذ على عقولهم وقلوبهم معا . ويتدخل السياسي ، القادم من (الشري /الاصيل/المتعمم) مستعينا بالايديولوجية التي فرضها رجال الدين المزيفون ، يستخدم هؤلاء المتعالين ليستبد بالسلطة السياسية . ولان السياسي يعرف مدى احترام الناس لما يطرح باسم الدين ، فانه يستخدم بعض المفردات الدينية لتحقيق اغراضه الدنيوية الخاصة . ويتكىء الاستبداد السياسي على الاستبداد الديني ، ويتعاونان معا على قهر العامة . ان الاستبدادين ينشآن متساوقين ، يعين كل منهما الاخر ، ويسدد السياسي الذي يملك قوة الجيش القاهرة .

ان تداخلا عميقا يلاحظ بين كل من الاستبدادين : الديني والسياسي لكن السياسة لاتستبد ، كما ان الدين لايمارس استبدادا . ان المفاهيم او القوانين او القيم لايمكنها مطلقا ان تمارس اي استبداد . إن الاستبداد ياتي دائما من شخص يقوم به ويفرضه بالقوة على الاخرين . مستغلا غفلتهم وتكاسلهم واستكانتهم . انه يستبد مستندا الى نقاط الضعف في النفس

البشرية ، ويعزز مرتكزاته بأساليب القوة غير الشرعية ، **ويصطنع اهدافا** مشتركة بينـه وبين الجنـد ، والمتعممين . والمتمالين ، والمتجمدين ، والاصـلاء ، والاثريـاء . كمـا انـه ، بمساعـدة مـن هـؤلاء ، يكون التفافا على الجماهير ليقنع العامة ، بالتسويغ او بالسيف ، بانه رمـز الوطن ، وان الحفاظ عليه يجب ان يكون هدف الجميع .

ذلك كله يساعد على تشويش العقول وزعزعة الايمان بالمبادىء ، مما يؤدي الى تردي الاخلاق واستبدالها بالسنن التي يضعها المستبد للاحتذاء بها . فيصبح المبدأ الوحيد الذي ينبغي تحقيقه هـو مبـدأ الاستبداد ، فينقلب الناس الى مستبدين صغار في كنف المستبد الكبير ، وتنتشر العلاقات الاستبدادية بينهم مما يساعد على نشوء الاستبدادودعم بقائه ، مادام المقهورون انفسـهم قد دخلـوا في دائـرة التبشير به مـن حيث لا يعلمون .

الحـواشي :

(١) ام القرى ، على لسان المحقق المدني ، ص ٣٩/٤٠ .

(٢) ام القرى ، على لسان المحقق المدني ، ص ٣٩/٤٠ .

(٣) م. ن ، المحقق المدني ، ص ٤٠ .

(٤) ينظر : م.ن ، البليغ القدسي ، ص ٢٩ .

(٥) طبائع الاستبداد ، ص ٣٢ .

(٦) ام القرى ، الاجتماع الثاني ، البليغ القدسي ، ص ٣٠ .

(٧) ينظر : م.ن ، ص ٢٩ – ٣٠ .

(٨) أم القرى ، ص ٩٣ .

(٩) م.ن ، ص ٤٠ .

(١٠) م.ن ، ص ٧٣ .

(١١) م.ن ، ص ١٤٢ .

(١٢) م.ن ، ص ٤٣ .

(١٣) م.ن ، ص ٤٨ .

(١٤) ينظر ام القرى ، على لسان التبريزي ، ص ٢٥ . (٢٢) طبائع الاستبداد ، ص ٢٩ .

(١٥) م.ن ، ص.ن .

(١٦) م.ن ، ص.ن ٢٤ .

(١٧) ينظر : م.ن ، ص ٧٥ .

(١٨) ينظر : م.ن ، ص ٢٩ — ٣٠ .

(١٩) ينظر : طبائع الاستبداد ، ص ٣٠ .

(٢٠) م.ن ، ص ٣١ .

(٢١) ام القرى ، ص ٤٩ .

(٢٢) م.ن ، المرشد الفاسي ، ص ٣٧ .

(٢٣) ينظر : م.س ، ص ٨٧ .

* النساء ٥٩/٤ .

(٢٤) ينظر : طبائع الاستبداد ، ص ٣٦ . ايضا : ام القرى ، ص ٢٤٣ .

(٢٥) ينظر : طبائع الاستبداد ، ص ٣١ — ٣٢ .

(٢٦) ام القرى ، الاجتماع الثالث ، المولى الرومي ، ص ٥١ — ٥٢ .

(٢٧) م.ن ، ص ٥٢ .

(٢٨) ينظر : طبائع الاستبداد ، ص ٢٩ .

(٢٩) م.س ، الامام الصيني ، ص ٦٥ .

(٣٠) ينظر : طبائع الاستبداد ، ص ٤٦ .

(٣١) طبائع الاستبداد ، ص ٥٨ .

(٣٢) ينظر : م.ن ، ص ٣٠ — ٣١ .

(٣٣) ينظر : م.ن ، ص ٣٢ — ٣٣ .

(٣٤) ينظر : م.ن ، ص ٣٢ .

(٣٥) ينظر : ام القرى ، ص ٨٠ — ٨٩ .

(٣٦) ينظر : طبائع الاستبداد ، ص ٣٢ — ٣٤ .

(٣٧) الاعمال الكاملة ، ط ١٩٧٥ ، ص ١٤١ .

(٣٨) ينظر : طبائع الاستبداد ، ص ٥١ .

* آل عمران ١٥٩/٣ .

* النحـــل ٩٠/١٦

(٣٩) ينظر م.ن ، ص ٢٤ ـ ٣٦ .

(٤٠) م.ن ، ص ٣٩ .

(٤١) م.ن ، ص ٣٨ .

(٤٢) ينظر : طبائع الاستبداد ، ص ٣٩

(٤٣) م.ن ، ص ١١٩ .

(٤٤) ينظر : م.ن ، ص ٤١ .

(٤٥) ينظر : م.ن ، ص ١٠٥ ـ ١٠٦ .

(٤٦) م.ن ، ص ٦٠ .

(٤٧) طبائع الاستبداد ، ص ٦٠ .

(٤٨) الافتتاحية الشهباء ، العدد ١ ، في : جان داية ، صحافة الكواكبي ، قسم الوثائق ، ص ١٥٧ .

(٤٩) ينظر : طبائع الاستبداد ، ص ٧٤ و ٧٧ـ٧٨ . استخدمها الكواكبي وهي بمعنى أثر المدنية .

(٥٠) ينظر : م.ن ص ١٤٣ ـ ١٤٤ .

(٥١) ينظر : م.ن ، ص ٧٩ .

(٥٢) ينظر : أم القرى ، ص ٦٠ ـ ٦١ .

(٥٣) ينظر : م.ن ، ص ٧٨ .

(٥٤) ينظر : م.ن ، ص ٧٩ .

(٥٥) ينظر : م.ن ، ص ٨٢ .

(٥٦) ينظر : أم القرى ، الفقيه الافغاني ، ص ٥٩ .

(٥٧) ينظر : أم القرى ، العالم النجدي ، ص ٨٤ .

(٥٨) م.ن ، ص ١١ .

(٥٩) م.ن ، ص ١٩٢ .

(٦٠) ينظر : أم القرى ، ص ١٧٣ ـ ١٧٧ .

(٦١) ينظر : م.ن ، ص ١٧٨ ـ ١٨٢ .

(٦٢) ينظر : م.ن ، ٣٠ ـ ٣٦ .

(٦٣) م.ن ، ص ٤ .

(٦٤) ينظر : م.ن ، ص ٥٣ .

←

(٦٥) طبائع الاستبداد ، ص ١٠٢ .
(٦٦) أم القرى ، ص ١٦١ .
(٦٧) م.ن ، ص ١٧٣ .
(٦٨) ينظر : م.ن ، ص ١٧٤ .
(٦٩) م.ن ، ص ١٧٩ .
(٧٠) أم القرى ، الاجتماع الثاني ، الفاضل الشامي ، ص ٣٦ .
(٧١) ينظر : م.ن ، ص ١٧٤ .
(٧٢) ينظر : م.ن ، ص ٢٨ .
(٧٣) ينظر : م.ن ، ص ٦١ — ٦٤ .
(٧٤) م.ن ، ص ٥٩ .
(٧٥) ينظر : أم القرى ، ص ١٧٣ — ١٨٨ .
(٧٦) ينظر : م.ن ، ص ٣٣ .
(٧٧) طبائع الاستبداد ، ص ٣٩ .
(٧٨) ينظر : م.س ، ص ٦٠ .
(٧٩) ينظر : م.ن ، ص ٢٦ وما بعدها .
(٨٠) ينظر : م.ن ، ص ٣١ — ٣٦ .
(٨١) ينظر : م.ن : م.ن ص ٢٩ .
(٨٢) طبائع الاستبداد ، ص ٥٠ .
(٨٣) أم القرى ، ص ٤٩ .
(٨٤) م.ن ، ص ٣٢/٣١ .
(٨٥) م.ن ، ص ٢٢ .
(٨٦) طبائع الاستبداد ، ص ١٥٥ .
(٨٧) م.ن ، ص ٨١ .
(٨٨) عصمت سيف الدولة ، الاستبداد الديمقراطي ، ص ٩٠ .
(٨٩) الكواكبي ، م.س ، ص ٢٣ .
(٩٠) طبائع الاستبداد ، ص ٥٠/٤٩ .
(٩١) طبائع الاستبداد ، ص ٦٥ .
(٩٢) م.ن ، ص ٥٨ .

←

(٩٣) م.ن ، ص ٥٩ .

(٩٤) م.ن ، ص ٦١ .

(٩٥) طبائع الاستبداد ، ص ٦١ .

(٩٦) م.ن ، ص ٥٦ .

(٩٧) م.ن ، ص ٥٧ .

(٩٨) م.ن ، ص ٦٦ .

(٩٩) م.ن ، ص ٩٠ . ينظر ايضا بالمعنى نفسه ماجاء في « الشهباء » العدد الخامس ، الافتتاحية بعنوان (الهيئة الاجتماعية) ، في : جان داية ، صحافة الكواكبي ص ١٤٩ — ١٥٠ .

(١٠٠) ينظر : م . ، ص ٩٥

(١٠١) ام القرى ، ص ٣٥ .

(١٠٢) طبائع الاستبداد ، ص ٢٧ .

(١٠٣) م . ن ، ص ٢٥ .

(١٠٤) م . ن ، ص ٢٧ .

(١٠٥) م . ن ، ص ٤٧ .

المصادر والمراجــع :

١ — داية ، جان . صحافة الكواكبي . بيروت ، مؤسسة فكر ، ط ١ ، ١٩٨٤ ، ٣٢٨ ص.

٢ — سيف الدولة ، عصمت . الاستبداد الديمقراطي . بيروت ، دار الكلمة . ط ١ ، ١٩٨١ ، ١٦٩ ص .

٣ — الكواكبي ، عبد الرحمن . ام القرى . بيروت ، دار الرائد العربي ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ٢٥٥ ص .

الكواكبي ، عبد الرحمن . طبائع الاستبداد . بيروت ، دار القرآن الكريم ، ط ٢ ، ١٩٧٣ ، ١٦٠ ص .

* * *

الدراسات والبحوث

جوانب من اشكالية الثقافة العربية ... الواقع والطموح

د. حسني محمود

الثقافة في المآل الأخير ، هي حياة المجتمع التي دونها يصبح المجتمع ميتاً ، اذ لا توجد مجموعة انسانية ، مهما صغرت ، بلا ثقافة . ومعنى ذلك ان الثقافة توجد حيث يوجد الانسان ، من خلال علاقة متبادلة هي العلاقة التي تحدد السلوك الاجتماعي لدى الفرد باسلوب الحياة في المجتمع .

(*) ملخص لبحث طويل موثق ، سينشر في كتاب .

- د. حسني محمود : باحث من القطر العربي الاردني ، استاذ في جامعة اليرموك ، ينشر في الدوريات العربية .

كما تحدد اسلوب الحياة بسلوك الفرد ، فكل ثقافة معينة ، هي انعكاس من حيث شكل مفهومها لمجتمع معين يتجلى فيه مجمل النشاط الانساني . ويتميز المثقف الحقيقي بصفتين اساسيتين :

ـ الوعي الاجتماعي الذي يمكن الفرد من رؤية المجتمع وقضاياه من زاوية شاملة ، ومن تحليل هذه القضايا على مستوى نظري متماسك .

ـ والدور الاجتماعي الذي يمكن وعيه الاجتماعي أن يقوم به .

وعلى هذا الاساس ، فان مجرد العلم لا يضفي على الفرد صفة المثقف بصورة آلية ، فالعلم اكتساب موضوعي لا يصبح ثقافة بالمعنى الشامل إلا اذا توفر لدى المتعلم الوعي الاجتماعي الذي من خلاله يصبح الفرد مثقفاً . والمثقف في راي (جاك بيرك) ، هو الشخص الذي يستجيب لواقع الجماهير ولحاجاتها كما يستجيب بصورة اوسع لمطالب العالم الذي يعيش فيه . وهو يعطي هذا الواقع وهذه الحاجات مضموناً أكثر دلالة وعمقاً عن طريق التحليل » .

ويبدو الانسان منذ ولادته غارقاً ومعجوناً في حوار وتفاعل دائمين ضمن عالم من الافكار والاشياء التي تكون مجرى حياته اليومية وحقيقة الإطار الثقافي الذي يخضع في تكوينه لتأثيراته التي تتشكل من خلال دورات تفاعل جدلي تاريخية متصلة ومتعانقة ، بحيث تلتحم فيها عناصر التراث مع كل ما يتصل بحياة الأمة من تواصل تطورها ، وفي ظروفها المختلفة المتمثلة في المظاهر الحياتية والحضارية والانسانية في عملية مثاقفة وتبادل التأثر والتأثير ، بحيث تظل عناصر التراث ، سواء على مستوى الفرد ام على مستوى الجماعة ، حاضرة ابداً في نسيج الحياة بدرجة او بأخرى ، يتشربها المرء من خلال لغته القومية التي ينطق بها ، ومن خلال نسيج الحياة التي تستغرقه .

ويجب التنبيه الى ان تراثنا ، بشكل خاص ، يتكون من عنصرين رئيسيين : عنصر الهي سماوي مقدس ، وعنصر بشري ارضي من صنع الناس ومن تفكيرهم عبر العصور . واذا كان العنصر الاول قابلا للتأمل والتفكير فيه ، فانه غير قابل للتبديل والتغيير . أما العنصر البشري ،

فهو ، على الرغم من عظمته في مجمله ، يبقى عملا من اعمال البشر يعتريه ما يمكن ان يعتري تفكيرهم واعمالهم من ضعف او خطأ او قصور ، فهو قابل للأخذ والرد على الرغم مما يمكن أن يكون اكتسب من روح التبجيل ومسحة التقديس مما جعله يبدو في انظار كثيرين من اهل الاجيال صالحاً للاستمرار في الحياة في كل زمان ومكان . ومن هنا نشأت اشكالية كبرى حول هذا الجزء من التراث ظلت تفعل فعلها في حياة الامة وفي نفوس كثيرين من الناس ، غفلوا عن أن هذا الجزء من التراث لا بد له من ان يمر بمصفاة الزمن ، فلا يبقى منه خلفها الا العناصر القادرة على تلبية الاحتياجات الموضوعية للحياة الجديدة وللتقدم الانساني . وبهذا المعنى يكون المقصود بالعودة الى التراث وإحيائه ، هو الحوار مع التاريخ بالدخول في سياقه والافادة من عناصره القابلة للاستمرار والتأثير الايجابي في الحياة الانسانية ، فالحياة بحضارتها وثقافتها « ليست تراكماً كمياً من (المعرفة) كما انها ليست مجرد امتداد زمني بقدر ما ان التقدم لا يعني الهروب المستمر من الماضي ، والتوغل العصبي الانفعالي نحو الجديد ، مهما كان هذا الجديد . إن أعظم ما تفعله الشعوب العريقة ذات الحضارة الممتدة ان تظل حفية بماضيها ، فتنتقي من هذا الماضي كل ما يصلح لان ينمو فيصبح مستقبلها الخاص المميز لشخصيتها المقوي لأركان وجودها ، جذوراً وفروعاً ، ماضياً ومستقبلاً ، وقد كان من الطبيعي أن يتم تمثل امتنا لتراثها وثقافتها في حدود التواصل الطبيعي مع هذا التراث لولا ذلك الانقطاع الشبه الكامل الذي فرض عليها طوال اربعة قرون ، تمثل عصر الانحطاط والتقهقر ، عاشتها الأمة فترة مظلمة من تاريخها فيما يشبه نفقاً تاريخياً شديد العتمة ، قضت في داخله هذه الحقبة اقرب ما تكون في مرحلة موات قسري او بيات عقيم .

واشكالية اخرى في حياة الامة الثقافية تمثلت في حرمانها من التمثل الطبيعي للحضارة الحديثة التي عرفتها في غالب وجوهها من خلال صلة الانبهار بها عن طريق الغرب الاستعماري . وبهذا نشأت اشكالية حياتية مزدوجة ، ظلت الامة معها عاجزة عن الاستغراق في عملية تأصيل حضاري — ثقافي عصري . وهكذا تضعضعت شخصية الامة بمقدار

ما افتقدت من عناصر استقلال (الأنا) والذاتية ، وبمقدار ما خضعت في بعض جوانب حياتها لتأثيرات (الاخر) — الغرب ، في ظل اغـراءات العصرية ، والتحكم ونفوذ القوةالمهيمنة ، خصوصا انه لـم تقم النيةلديها في أي وقت ، في ان تقف أمام الحضارة العصرية موقف (التلميذ) فترة من الزمن ، كما فعلت دولة مثل اليابان ، يمكن أن يتعلم خلالها ويجلب (أفكار) هذه الحضارة الى أن يبلغ مرحلة النضج والخلق والابـداع ، فيستقل ويتفوق ويصبح قادرا على انتاج (أشيائها) ، وانما اقتصر دورها أمام هذه الحضارة على دور الزبون — المستهلك الذ يزداده ثراؤه استشراء في جلب منتوجاتها واشيائها وتكديسها دون أن يتعلم صنعها .

ولما كانت الحضارة هي التي تصنع منتوجاتها ، وليست المنتوجات هي التي تخلق الحضارة ، فاننا نستطيع بهذه المقولة ، ان نفسر كثيرا مـن مظاهر الانفصام بين ما نشهده من بعض مظاهر تطور الادب وبين مانعيشه من مظاهر التخلف الحضاري العام ، حيث لم تتوفر النية الحقيقية المخلصة لدى النظام السياسي العربي الرسمي في أي وقت ومنذ عصر النهضة ، من الوصول الى غاية المشاركة في التقدم العلمي الانساني ، في الوقت الذي اتجه فيه الادب ، وبطريق غير رسمية ، الى الوقوع في دائرة التأثر بالفكر الغربي والاداب الغربية ، الامر الذي خلق الانفصام بين بعض الظواهر في الادب وبين مظاهر حياتنا العامة دون أن يكون هـذا الادب في كثير من ظواهره مرتكزا على فلسفة حياتية او حقيقة واقعية فيها ، مما يخلق احيانا ، الشعور بالاغتراب ، وبوجود فجوة بعدم التكامـل والاستقرار . وبهذا أيضا يمكن أن نفسر افتقار الامة الى اية نظريـة خاصة بها تتعلق بأي جانب حضاري في الحياة المعاصرة ، تسهم فيحضارة العصر والانسان ، سواء على صعيد التكنولوجيا والعلوم التطبيقية ، ام على صعيد العلوم الانسانية النظرية .

ويضيف النظام السياسي العربي اشكالية اخفاقه في هذا المجال الى مجموع أنماط من اشكاليات الاخفاق في مجالات كثيرة ، وجميع أنماط الاخفاق هذه مترتبة على حرمان الوطن والمواطن مـن عنصر الحريـة والديمقراطية الذي يعتبر أساسا ركينا في حياة المجتمعات المتحضرة .

وليس ادل على هذه المسؤولية من الاحساس بتناقض دور المثقفين في مجتمعاتهم منذ بداية النهضة ومطالع هذا القرن ، وان كانوا في البداية نخبة صغيرة ، ولكنها واضحة المعالم والاهداف ، فقد كان المثقفون اقرب الى مراكز الفكر والسلطة السياسية ، واكبر ثقلا منهم اليوم في عملية اخذ القرارات ، وكان المجتمع في اول يقظته ، في حالة تفتح ونمو واكثر حساسية وتقبلا لدور المثقفين فيه ، كما يقول هشام شرابي ، ويبدو صحيحا ما يفسر به مالك بن نبي ضعف النهضة العربية في هذه الفترة وهو يصف حركتها بالبطء ، وانها لم تتجه نحو انشاء حضارة ، او انها على الاقل لم تنظم اتجاهها نحو الحضارة ، ويعلل ذلك بالاسباب التالية :

١ - عدم تشخيص غاية النهضة بصورة واضحة .

٢ - عدم تشخيص المشكلات الاجتماعية تشخيصا صحيحا .

٣ - عدم تحديد الوسائل تحديدا يناسب الغاية المنشودة والامكانات

وهكذا يبدو ان قضية التقدم الحضاري تحتاج الى قرار سياسي ثوري قائم على ارادة سياسية ثورية ، ويعتمد الوسائل العلمية والمناهج التربوية المخططة من اجل توظيف امكانات الامة وقدراتها وتوجيهها نحو التغيير الحقيقي من النفس والارادة والاشياء . وتمثل ازمة الحرية والديمقراطية علة العلل في تخلف مجتمعاتنا العربية ، حيث يعمق الافتقار اليهما فجيعة الشعور المأساوي لدى المفكرين والمثقفين بسبب كون امتنا ابرز الامم في العالم المتخلف التي تملك ادوات التقدم في العقول والموارد والتراث معا ، بالاضافة الى مضي اكثر من قرن ونصف على بداية انفتاحها على عصر النهضة الحديثة ، ومع ذلك ، فان ازمة الثقافة ومظاهر التخلف الحضاري فيها اوضح واضخم نسبيا مما هي لدى كثير من الامم والبلدان المتخلفة التي لا تاريخ لها ولا تراث .

ومع ان حقيقة الحرية والديمقراطية تتمثل خير تمثل في جوهر ديننا الاسلامي ، ومع انها تتمثل كذلك في كثير من مظاهر الحضارة الحديثة ، فانه بمقدار ما تتصل هذه الحقيقة بالخطاب السياسي العربي تزداد الزاوية الديمقراطية عتمة وخطرا في المشهد السياسي العربي

الراهن في حياتنا ، الى حد يصدق معه القول ، ان التاريخ السياسي الراهن الحكم العربي هو تاريخ الديمقراطية المفدورة . ان الثقافة الحقيقية تتغيا دائما خلق الانسان المتحرر القادر على القول والفعل والابداع ، والسمة الحقيقية لأية مؤسسة سياسية مخلصة وصادقة تتحدد بهدفها في خلق الانسان المتحرر القادر على تحقيق الاهداف الاجتماعية والوطنية ، والا فان الثقافة تغدو خادمة سلاحا في ايدي مثقفين زائفين جبناء ، لا راي لهم ولا غاية فيما عدا خدمة السلطان وتسويغ افعاله . واي حاكم غير مؤهل لان يكون مستبدا بالطبع وبالضرورة ؟! وبمقدار استشراء سياسة القمع الثقافي في مجتمعاتنا يزيد الشعور بأن هذه المجتمعات لاتزال تمر في مرحلة من مراحل التكوين غير المستقرة التي تجهل اية نظم لاصلاح نفسها من داخلها .

ان الثقافة والعلم ، كمايرى طه حسين ، اساس الحضارة والاستقلال، والاستقلال والحرية وسيلة الى الكمال وسبب من أسباب الرقي . واذ لم يستطع المجتمع العربي ــ الاسلامي ان يبني نموذجا ثقافيا حضاريا ذا ملامح واضحة ، فقد ظل يفتقر الى شبكة اتصالات ثقافية بسبب ضعف طبقة المثقفين ، ومحدودية فعالية الانسان فيه ، وظلت محاولات الاصلاح فيه تبدو دائما مبتورة ومنتقصة ، ينقصها باستمرار التفاعل الحي بينها وبين من تداوبه . فكل نظام يحتاج الى انسان يحسن استخدامه ، واذا نسينا هذا الانسان ، فاننا لم نفعل شيئا ، ولم نزد على ان قمنا ، عبثا ، بالمحاولات المختلفة التي أردنا منها القضاء على التخلف . واذا اردنا ، حقا ، ان ندخل عالم الحضارة ، وندع عالم التخلف ، فلا سبيل الا سبيل الحفاوة بالانسان . والسؤال الذي يرد في هذا المقام هو الى اي درجة تتوفر ظروف هذه الحفاوة بالانسان في المجتمع العربي ، بشكل طبيعي ، او بشكل مقصود ومخطط ضمن مهام الدولة ، كما تحتم الفلسفة السياسية ؟ يرد فيصل دراج ، فيرى أن الواقع العربي يبدد وهم الفلسفة السياسية بما يفرضه من ثقافة القمع والامتثال في سبيل خلق جمهور القطيع منذ مراحل المدرسة الاولى بحيث يلغي دور الانسان وحريته وفرديته ، وتشل فاعليته. ويوضح هشام شرابي

أثر الثقافة المهيمنة في اخضاع عقلية الفرد لقيمها وتضليله على أعمق المستويات ، حيث يشير الى ترابط سلوكنا الاجتماعي مع تركيب مجتمعنا ترابطا وثيقا ، ويرى أن التربية والتثقيف في العائلة والمدرسة انما يهدفان الى قولبة الفرد على النحو الذي يريده المجتمع وتقره الثقافة المسيطرة والمطبوعة بطابع ما يسميه (السلطة الفوقية) . ومهما يمكن ان يقال ، فإن أشنع ملامح صورة هذا الموقف واكثرها قبحا وقتامة ، تتمثل في تسخير اقلام المثقفين ؛ كلهم أو بعضهم ، بكل طاقاتهم وامكاناتهم ، ضمن الاجهزة العديدة ، في خدمة هذا التوجه ، بوعي أو دون وعي .

ان أبرز واخطر ما يسم كثيرا من جوانب ثقافتنا وحياة الانسان في مجتمعاتنا ، في رأيي ، الافتقار إلى الروح والمنطق العملي ، والفاعلية الانسانية والتعاون ، وضعف الروح الجماعية والميل الشديد الى الفردية والمثالية . ويفسر مالك بن نبي ذلك « بافتقادنا الضابط الذي يربط بين الاشياء ووسائلها واهدافها ، فسياستنا تجهل وسائلها ، وثقافتنا لا تعرف مثلها العليا ، وفكرتنا لا تعرف التحقيق » . وتبدو هذه (اللافاعلية) في صورة انعكاس لثقافة معينة في مظهر مزدوج هو : المظهر النفسي الفردي ، والمظهر الاجتماعي الجماعي . فالذي ينقصنا هو منطق العمل والحركة على الخصوص ، ومن‌هنا يتأتى العقم الاجتماعي في مجتمع يتكلم افراده ويحلمون اكثر مما يفعلون . واذا كان نظام المجتمع اضعف من ان يستوعب طاقة أهله ، فانه يعمل على تفريغ هذه الطاقات وتشتيتها كي تظل تخبو في النفوس ، فلا تتوقد ولا تفعل . والموازنة بين دور المسجد في حياة المسلمين في أيام توتهم ، وبين دوره في هذه الايام ، يجسد هذه الفكرة تجسيدا يوضح كيف يمكن ان تفتر الفاعلية ويخبو المنطق العملي في الحياة .

ان احساسنا : باشكاليات الثقافة والفكر والحضارة يعبر عن شعور صادق بالأزمة الحضارية والضمور الحياتي الذي يستبطن حياة الامة ويغلفها . ويكفي ان يكون هذا الشعور مدعاة للتفكير ، وتجسيدا للقلق الذي يشغل بال الجماهير . وتشف كل الكتابات حول هذه الاشكاليات عن النسغ الموار في باطن الحياة ، وتشي برغبات الولادة وتشوفات

التجديد المنبثقة عن حركة الانسان وفعاليته الجنينية ، والامل بتحقيقها ولو من بعد ازمات ، عن طريق ثورة ثقافية تعم المجتمع ، وتقلب المنهج الحديث كي تتفتح قابليتنا للسير مع مواكب العلم العالمية . وتفتح هذه القابلية يتطلب وصلا حيا لثقافتنا ، ولغتنا ، وتربيتنا ، وحياتنا ، وانتاجنا ، وحركة الفكر العلمي الانسانية . وتحقيق هذا الوصل الحي هو المهمة التحديثية الرئيسة التي تتحدانا الان . وبمقدار نجاحنا في هذه المهمة يتوفر لدى انساننا ابرز خصائص الانسان الحديث القائمة على روح الفضول والبحث العلميين ، والروح الفلسفية ، والخيال التأملي ، والقدرة على التساؤل ، والاستعداد للتعبير عن الاراء ، وحس الوقت الذي يوجه اهتمام الانسان الى الحاضر والمستقبل لا الى الماضي ، والالتزام بالدقة والاهتمام بالتخطيط والتنظيم والفعالية . والتعثر في تحقيق هذا الوصل الحي ساهم فيه كل من المثقفين السلفيين الذين حصروا تفكيرهم من خلال اللغة القديمة والتراث ، والمثقفين المستغربين الانتقائيين الذين حصروا تفكيرهم في نطاق الثقافة التي استقوا منهـا وباللغة التي استعملوها ، بحيث ظلت خصوصية الامة في عصرها الراهن مغفلة لدى اصحاب الاتجاهين الى حد اضمارها واضعافها . واذا كانت استجابة الامة ، في ظروف التحدي الذي فرض عليها ، تمثلت من التشبث بتراثها ، فحمت بذلك شخصيتها من الاضمحلال والاندثار والتصفية الكاملة ، فقد ترتب على ذلك ، من ظروف العصر ، مفارقـة حضارية تاريخية بسبب حالة الانشطار الذي ظل يطبع الواقع العربي الراهن . وتعكس هذه الحالة ليس صراع القديم والجديد فقط ، بل صراع (الانا) و (الآخر) ايضا . فالقديم هنا ينتمي الى (الانا) ، بينما ينتمي الجديد الى (الآخر) ، وظل هذا الوجه الاشكالي ، يعكس التوتر والقلق الذين يولدهما ويغذيهما في الوعي العربي الراهن الشعور بمأساوية وضعيـة انفصامية ينتمي فيها (الانا) الى الماضي ، بينما ينتمي فيها الحاضر الى (الآخر) ، وضعية يجد (الانا) العربي نفسه فيها يتحدد بماض يريد تجاوزه ، وبحاضر لم يعد بعد له ؛ الامر الذي يجعله يشعر بفراغ على صعيد الهوية ، ويعاني بالتالي القلـق والتوتر . وللتخلص من هـذه

الاشكالية / الأزمة الخانقة لا بد من المواءمة بين التراثين (الأنا والآخر) ، دون أن يفلت منا عصرنا أو نفلت منه ، ودون أن تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها ، على حد قول زكي نجيب محمود . ولا يتأتى ذلك ، بحق ، الا من خلال تمثل التراثين تمثلا يبقي على شخصية الأمة ، ويحافظ على خصوصيتها في تجربتها الحياتية في عصرها الراهن من خلال احساس خاص جديد ، ومن شكل خاص جديد . وربما كان طه حسين ممثلا واعيا لهذه المواءمة ، فقد ظل اجمالا ، يعرف كيف ومتى توضع قداسة السلف في مكانها الصحيح ، كما ظل يعرف ويعلن ان مستقبل الثقافة الحقيقي هو الديمقراطية وحدها . ففي الوقت الذي اخضع فيه تراث الماضي لفحص انتقادي ، عمل على خلق ذوق عربي بفضل الآثار المدرسية الكبرى والروائع الأجنبية ، كما عمل على نشر طراز من الفهم العقلي الذي يقضي على الخرافات والتكرار التقليدي دون محو الشخصية العربية الاسلامية، وذلك عن طريق التعليم العام .

ان النظام التربوي المتبع في كل بلد يعمل على تشكيل الانسان الذي يعتبر العنصر الحيوي الفاعل في الحياة ، والمؤثر الأهم من أي نوع من أنواع التقدم ، وليس أكثر أهمية من أن يظل هذا النظام ، مع الاشراف المخلص والتوجيه الصادق ، قابلا للمرونة والتطور والحيوية والتجدد الفاعل في الحياة . والسؤال الذي نطرحه هنا هو : ما مدى انطباق مثل هذه الشروط على نظامنا أو نظمنا التربوية المتبعة في بلادنا ؟ لقد عمقت عوامل الانحطاط في حياتنا طوال قرون السقوط ، وبشكل نسبي واضح حتى اليوم ، مظاهر الحفظ والتكرار والتلقين والاجترار دون التحليل والربط والاستنتاج عبر طريق نظم التربية المتبعة ووسائل الثقافة المتاحة بحيث تظهر ثمار ذلك في تصيير العقل عن طريق العلم ، ضميرا فعالا ، وانما تظهر في جعله آلة للعيش وسلما يصعد به منصة البرلمان ، والا فما هو مصير آلاف أفواج الخريجين من مؤسساتنا التعليمية بكل مستوياتها ؟ وهل دور الأكثر ذكاء وتفوقا فيهم أكثر من القدرة على تطبيق التجارب واثبات صحتها ، والتمثيل على النظريات التي يطلع بها العالم المتحضر ، وغالبا بعد أن يكون مضى عليها وقت ليس بالقصير ؟ وهل نطبق نظمنا

التربوية بفهم دور التربية على انه ابعد واوسع من مجرد تكرار المعرفة أو نقل لها ؟

إن انماط الاتصال ونماذج التبعية القائمة مع حضارة البلدان المتقدمة وثقافتها لا يمكن لها الا ان تضمر شخصية الامة وتحرمها من التفتح والنمو الطبيعي والتطور الذاتي في حدود طبيعة شخصيتها وجوهر تراثها الانساني . ويمكن اعتبار بلدين مثل الصين واليابان مثلين ناجحين في بناء نهضتهما وثقافتهما على دعائم حقيقية من تراثهما مع الانفتاح المدروس عند اليابانيين على تقنية الغرب ـ بطرائق غربية وروح يابانية ـ من خلال نظام تربوي جاد وفاعل خلق في شعور الناس الصدق والاخلاص والغيرة في العمل الى حد اصبحت معه اليابان الدرس الاول لأمريكا . ومن هنا تبرز ضرورة تجريد الاقطار النامية نفسها من فضلات النظم التربوية للدول الاستعمارية السابقة والنجاح في دمج تراثها الثقافي مع الحداثة .

ويعتبر النظام التربوي ، بحق ، الاساس المكين في تنشئة الفرد وتكوين الجماعة وتوجيهها ، ولهذا السبب فان اشكاليات هذا النظام بالغة التعقيد والدقة ، وعظيمة الخطر . ومن هذا المدخل لا بد ان نتفهم تنبه طه حسين المبكر وتركيزه على النظام التعليمي العام ، وعمله الدائب على اصلاحه وتطويره . وبسبب علاقة هذا النظام التي لا يمكن فصلها ، مع الاوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وقد يضاف الى ذلك عدم النجاح في اقامة النظام التربوي المتكامل في بلادنا العربية ، حتى مع افتراض توفر النوايا الجادة في هذا السبيل ، فان نوعية التعليم ظلت ، عموما ، ادنى بكثير مما تتطلبه ضرورات النهضة والتطور الحديث، واقرب الى العجز وعدم الفاعلية في انجاز التنمية الشاملة .

واذا كانت اخطار اشكالية ارتفاع نسبة الامية المعضلة المستفحلة تشكل مظهر اعاقة مزمنة ، ويخشى أن تكون متزايدة مع تزايد عدد السكان في مجتمعاتنا ، فانه يوازيها ان لم يزد عليها اخطار اشكالية انصاف المتعلمين / انصاف الأميين بكل ما يترتب عليهما من ضيق قاعدة

هرم النخبة المثقفة غدا ، وبالتالي ضيق دائرة النشاط الثقافي وطفوها على سطح المجتمع مما يعمق الانفصال بين المجتمع والفكر ، ويقلل من فرص ظهور طاقات فكرية خلاقة .

ان محاولة تشخيص الاوضاع والنظم التعليمية يؤدي بنا الى السؤال عن دور المؤسسة التعليمية ، بكل مستوياتها في بلادنا ، وهل تحقق اهدافها بدرجة متناسبة مع احوال العصر ومتطلبات الحياة ؟ ولما كان من غير الممكن النظر في العملية التربوية منقطعة عن محيطها الحياتي ، فلا بد من استحضار مجموعة من العناصر : الطالب ، والبيت ، والأسرة ، والشارع ، والمؤسسة التعليمية ، والمعلم ، والمنهاج ، حيث تبدو القضية اشبه بتداخل الحلقات المفرغة المتداخلة والمتفاعلة . . ويكفينا دليلا على النتيجة أن نسأل عن عدد ما يمكن ان يطبع من نسخ اكثر الكتب رواجا ، وعن عدد السنين التي يستغرقها نفادها ، كي نعرف الى اي مدى يمكن اعتبار امتنا في عداد الامم القارئة . والواقع أن نظامنا التعليمي القائم على التلقين والاستظهار والتكرار دون التحليل والربط والاستنتاج يحمل المدرسة بالتالي مسؤولية تدني نسبة القراءة ومسؤولية كساد سوق الكتاب في بلادنا . ان نظمنا التعليمية ادنى الى أن تتسم بسمة الركود ، واذا ما اريد لها ان تتحرك فلا تفعل اكثر من التقليد . ويمكن ان يضاف الى معضلة الاشكالية الانسانية المتمثلة في فكرة ان النظام التعليمي مصمم على اساس الماضي ، بينما هو يستهدف المستقبل ، معضلة اخرى تتمثل في ان نظمنا التربوية التعليمية ، بتقليديتها ، تخاف ، حقا ، التغيير واطلاق القوى والطاقات المبدعة وتنكرها ، وتحاول كبتها . ومن هنا تقوم السياسة التربوية في البيت وفي المؤسسة على جعل الطفل / الانسان قنوعا ، منقادا ، متمثلا ، اتكاليا يعمل على التكيف والاندماج ضمن البنى القائمة والا اعتبر خارجا / شاذا / متمردا . اولا نرى ذلك من دواعي الرضا والاطمئنان ، حتى لدى الاسرة في مجتمعاتنا ؟ كأن هناك تحالفا بين العائلة والمجتمع (ضد الطفل / الانسان ، ولمصلحته ؟!) ، فذلك ادعى الى ضمان ضبط التغيير والمحافظة على استقرار النظام الاجتماعي

الراهن الذي هو بدوره مبني على النمط السائد في تركيب العائلة ، وفي توزيع الثروة والسلطة والمكانة الاجتماعية في المجتمع العربي .

واذا اخذنا بمقولة افلاطون في جمهوريته ، حيث يرى أن تكوين انسان يتطلب خمسين عاما ، رأينا فيها تجسيدا لما نعنيه بمفهوم النظام التعليمي / التربوي / الثقافي ، واذا تفهمنا عجز الاسرة العربية في ظروف البيت العربي ، وما يمكن أن نسميه البيئة الثالثة ، فاننا نصل الى نتيجة مؤداها تحميل المدرسة المسؤولية العظمى في تكوين الانسان العربي . والسؤال هو ، هل اعدت المدرسة العربية فعلا لاداء هذا الدور ؟ وهل استطاعت أن تقوم به فعلا ؟ وفي الرد على هذين السؤالين يكفي أن نستشير طه حسين ليجيبنا بمقولته « الصبي منذ يدخل المدرسة موجه للامتحان اكثر مما هو مهيأ للحياة » . ويشير ايضا الى ان الامتحانات لا تفسد التعليم والاخلاق حسب ، ولكنها تفسد السياسة ايضا ، وتكاد تجعل التعليم خطرا على النظام الاجتماعي نفسه . واظن ان ذلك يكفي لكي نفهم كيف يظل هم الامتحانات ومجرد الانتقال من مرحلة الى اخرى في المدرسة يسيطران على الطالب والاهل والمعلم والمنهاج والاسلوب . ان من يقرأ كتاب طه حسين « مستقبل الثقافة في مصر » الصادر عام ١٩٣٨ ، ومن يقرأ كتاب « الطائر الخشبي » لشاكر النابلسي الصادر عام ١٩٨٨ ، يحس اننا ما زلنا نعاني من المشكلات ذاتها ، كأن لم يلحقها اي تغيير جذري ، فيما عدا التوسع الأفقي في قاعدة التعليم مع اشكالياته الجديدة . او لم تزل عملية التعليم في مدارسنا قائمة على محاولة معرفة اللب في حبة اللوز أو الجوز دون محاولة كسرها ، او مع الخوف من كسرها ؟ واضافة الى ذلك فانه لا بد من الاشارة الى اشكالية القراءة الحرة التي اولاها طه حسين اهتماما كبيرا . وبهذا الصدد يخطر في البال لو يسأل خريجو المرحلة الثانوية في مدارسنا من منهم كان يقرأ كتبا خارجية ؟ وكم كتابا قرأ الواحد منهم طوال مرحلة الدراسة ؟ وهل تأذنون لي ان انتقل بالسؤالين الى طلاب جامعاتنا ؟؟!

لا اريد هنا أن اتحدث عن دور الجامعة بصفتها المنبر العلمي الحقيقي الذي تنبثق منه انوار النهضة والتقدم ، وبصفتها اقوى اجهزة التنمية

المحتملة في اي بلد ، ففيها يجب ان تتم صناعة القوى البشرية العالية المستوى علميا وتقنيا ، وصناعة افضل المهارات في البحث والتدريب حسب متطلبات المجتمع الذي توجد فيه . فالى اي حد نجحت جامعاتنا في اداء مهمتها ، وهل توفر للجامعة ، او وفرت هي ادوات اداء هذه المهمة ووسائلها ؟؟

انني لا اريد ان اتتبع سلبيات حياتنا الجامعية ونقائصها ، ابتداء من انظمة القبول المتبعة ، عموما ، واكتفي هنا بالاشارة الى ما يمكن ان نتفق جميعا على الاحساس به من تحول كثير من الجهد الجامعي ، في مآله الاخير ومن خلال جميع الظروف ، الى ما يشجعني على استعارة الاشارة الى (مطاحن) اعطاء الدبلومات والشهادات . قد تكون هنالك في كل البلدان جامعات في مستوى علمي متدن ، ولكن لا بد ان يوجد في كل بلد جامعة او مؤسسة علمية او اكثر يتوفر فيها مستوى عال من العلم والبحث من اجل العمل الدؤوب على التطوير وملاحقة التقدم .

ومن المهم في هذا المقام الاشارة الى فكرة التبعية ، سواء في النظام التربوي ام في الحياة العلمية المحضة المفروضة بحكم الظروف العديدة التي يمكن ان يشار اليها ، ويعبر عنها بلغة الثقافة بانها « سيطرة اساليب التدريب وانواع المهارات والطرائق المأخوذة من اقطار المركز » التي يترتب عليها بشكل جلي ظاهرة ازدواجية الثقافة ، وانفصام الشخصية الثقافية وضعفها حيث تظل المعارف التي تلقن غير مبياة عربيا ، كما يقول محمد عابد الجابري ، مما يعجز الاقطار النامية عن اقامة مؤسسات نخبوية للتعليم العالي ، فلا تقدر على المنافسة في السوق الاكاديمية ، فيصبح تطوير التعليم العالي فيها مهددا دائما بخسارة المواهب لا سيما اذا اضطر الموهوبون للذهاب الى الخارج للحصول على مؤهلات عليا . وربما كان من ابرز مظاهر هذه التبعية للغرب وأكثرها خطرا ، خضوعنا واستسلامنا للاغراءات الثقافية الادبية واللفظية اكثر من الاغراءات العلمية والتكنولوجية ، ودون تخطيط او دراسات دقيقة . وقد اوصلنا استسلامنا للتغريب الى اشاعة تدريس النظريات الغربية والتسابق في فرضها على لغتنا وآدابنا ، حتى القديم منها دون تمحيص في احيان

كثيرة ، ودون أن يتقن طلابنا أية لغة أجنبية ، متناسين أنه حتى العلم الطبيعي المستورد لا يصبح علما حقيقيا الا اذا استوعبه الفكر الذاتي ، وعبر عنه بأسلوبه الخاص ولغته الخاصة ، فأصبح وسيلة مستقلة للمعرفة والادراك . وأتساءل في هذا الصدد عن حدود الفوائد المتوخاة من تطبيق النظريات التربوية الغربية والامريكية بوجه خاص في كليات التربية واقسامها ، وأحيانا في بعض وزارات التربية والتعليم ؟ وما هي الفوائد التي افادها نظامنا التربوي من جميع الدراسات والرسائل العلمية التي اقيمت حول التطبيق المفروض بتعسف لهذه النظريات في مدارسنا وعلى ابنائنا الطلاب وزملائنا المعلمين ؟!

ولا بد من الاشارة هنا الى اخطر نتيجة ترتبت على هذا التغريب ، أعني قضية التعريب المتعثرة في معظم جامعاتنا ، وهي تشكل بحق ، الجوهر الاصيل لكل ما يمكن أن نرنو اليه من حقيقة النهوض الحضاري ، والتقدم العلمي ، والتطور الحياتي ، لأنه دون اللغة القومية ، لا يمكن لأية أمة أن تواكب البحث العلمي الحديث ، ولأن تعليما لا يغذيه البحث العلمي ولا ينتج عقولا قادرة على المساهمة في التقدم العلمي ، لهو تعليم يعيد انتاج نفسه بصورة رديئة ، وبالتالي يعيد انتاج الوضع الثقافي السائد بصورة أردأ .

ومهما يكن من امر حالة التردي التي وصلت اليها الأمة ، فمن المهم أن يستقر في الاذهان ، كما يعلمنا التاريخ وفلسفة الحضارة والاجتماع ، إن مثل هذا الامر هو حالة وليس طبيعة ، حالة عارضة مرتبطة بأسبابها وعللها القديمة والحديثة . وبمقدار عرضية هذه الاسباب والعلل ، وهي عارضة في حياة الامة وليست جوهرا فيها ، فانه يمكن للأمة أن تنهض ، وان طالت كبوتها ، بشرط أن تحسن التشخيص ، وأن تصدق في وصف الدواء . واذا كنت اتخذت من الثقافة موضوعا لذلك ، فلأن الثقافة بمفهومها الحياتي الشامل ، مدخل طبيعي لهذا الدرس والتحليل ، بسبب اتصالها الوثيق بكل مناحي الحياة الانسانية وعناصرها . ويعد التعلم ركنا اساسا من أركان الثقافة الانسانية . وبهذا المنظور ينظر باهتمام شديد الى السياسة التربوية القمينة بأن تجعل الجهد التربوي جهدا

فعالا يخلق الانسان الذي يمين مجتمعه على التخلص من بنية التخلف الحضاري بتربيته تربية ابداعية مستمرة طوال حياته ، تحرك فيه الحوافز والطاقات ، لأن الابداع هو الخاصة النفسية الرئيسة للتقدم ، كما أن التقليد هو الخاصة النفسية الرئيسة للتخلف . ولهذا يتزايد الوعي بأن التربية استثمار مستقبلي وفعالية انتاجية ، وبأن التعليم جزء لا يتجزأ من طبيعة المجتمع ونسيجه . وانطلاقا من هذا الوعي ، فان الآمال المعلقة على النظام التربوي في تغيير المجتمع ، ونصيب المؤسسة التعليمية في هذا التغيير ، ترتب عليهما طموحا واسعا في الحاضر والمستقبل ، مما يتطلب منهما تطوير فلسفة تربوية اخلاقية تعالج ازمة النضوب والعقم التي تعاني منها المجتمعات ، وتعمل على تثقيف الفرد تثقيفا متكاملا لمجتمع قادم يسهم الفرد فيه بفعالية هذا التثقيف ، في حل تناقضاته الاجتماعية ومختلف الخيارات التي تواجهه في كل مناحي الحياة . ولا غرابة اذن ان توصي أكثر المؤتمرات الدولية التربوية بأن يكون التخطيط التربوي جزءا من التخطيط العام الاقتصادي والاجتماعي .

واذا كانت هنالك أهداف عامة للتربية والتعليم يمكن اجمالها في هدفين رئيسين : التعليم من أجل الانتاج ، والتعليم من أجل بناء المجتمع وتنميته ، فانه ، فيما يختص ببلادنا العربية ، يمكن أن يضاف هدفان آخران : الاول ، هو اضفاء الطابع الديمقراطي على التعليم من اجل افساح المجال للتحقيق الكامل لمواهب الاطفال والشباب الموهوبين ، والهدف الثاني هو خلق الشعور بالوحدة الثقافية وبناء الهوية الثقافية القومية للأمة ، مع ابراز التوازن مع الطابع الانساني . وعلى هذه الاسس تصبح الشخصية الانسانية قابلة للتحديث من خلال قابليتها للتخطيط او خضوعها له . وهذه القابلية هي الصفة الرئيسة للشخصية الانسانية في المجتمع الحديث الذي يمتاز بانه صناعي وحضري ومتعلم ومشارك .

والتخطيط التربوي ، بصفته اهم مستلزمات التثمير ، يستلزم اقترانه بوعي شعبي ومشاركة شعبية في وضعه وتنفيذه ، فهو تعبير عما يريد اي مجتمع ان يكون عليه مستقبله ، مما يحتم مشاركة علوم كثيرة

في هذا التخطيط الذي يمثل ثورة منهجية في تفكير الانسان وفي سلوكه . والصعوبة الرئيسة التي تواجه هذا التخطيط هي صعوبة سياسية ، بالاضافة الى بعض التحديات التي يمكن أن تعوق التطوير ، ويتمثل ابرزها في أن صانعي القرار في المجال التربوي عادة ، هم ممن دربوا في أوقات سابقة على مراحل التغيير المخطط له . واذا ما أضيف الى ذلك قصورهم الذاتي ، فانه يصبح مفهوما كيف يحول ذلك كله بين هؤلاء المربين وبين تشجيعهم لأي تغيير جذري طوال حياتهم المهنية .

ومهما تكن الصعوبات والمعوقات ، فانه أمام الرغبة الأكيدة والنية الصادقة ، لا غنى عن وجود نخبة قيادية مثقفة خلاقة متحررة من أوهام الماضي ، تكون تقليـديا ثوريا قوميا ، وتعمل علـى نشر أشكال الذهنية العقلانية لدفع مجتمعها عن طريق ثورة ثقافية الى أبواب العصر الحديث. ومع انه يظل للتصميم السياسي الذي لا يلين دور رئيس وفاعل في نجاح النظام التعليمي وفي تحقيق أهدافه ، فان دور المثقفين هو الذي يبلور في المجتمع الارادة الذاتية القادرة على استيعاب اللحظة التاريخية والعمـل بمقتضاها . وأبرز مسوغات تحقيق التطور والتحديث أن نحل العلم والعمل محل الطبقة والمولد ، ونجعل عصرنا عصر الجدارة والتفوق على هذا الاساس . ويدفع الى التحديث ويترتب عليه استهداف اطـلاق طاقات الخلق والابداع لدى كل فرد وتفجيرها ، والافادة من كل القابليات المتوفرة لدى الامـة أعظم افادة ممكنة ، لان التحديث يتصل بالبنية الانسانية الاساسية للمجتمع ، والتربية هي مفتاح باب التحديث والانماء.

إننا نقدر أن هنالك صعوبات ومعوقات جمه في مجتمعاتنا تحد من فاعلية أي محاولة للتحديث ، وتعوق تطبيقها على كل الصعد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية ، ولكن واقع هدر الطاقة البشـريـة عدم رعايتها والانتفاع بها ، حتى ليبدو جسم الامة بسببها ، على الرغم من كل امكاناتها وطاقاتها ، مترهلا ذاويا ، يقيم الدليل القاطع على عـدم توفر النوايا لانجاز تحديث شامل ، والاخفاق في تنفيذ جوانب بعـض محاولات التحديث والنهوض .

واذا كنت هنا سأطرح بعض الافكار التي ، قد يكون فيها بعض المثالية ، لاتغني شيئا مالم تلتبس الصورة العملية ، فلا ادعي انها العلاج السحري الناجع وانما اريد منها اولا ، انتكون دليلا علىالنية الصادقة ، وقد تكون ثانيا ، مؤثرات اولية يمكن أن يهتدى بها الى ما هو اجدى وانفع ، واكثر عملية وقابلية للتطبيق على مستوى وطني محلي ، أو على المستوى القومي العام . والتخطيط في هذا المجال ، حتى في الظروف العادية لايكفي فيه عمل الفرد ، وانما يستدعي عمل لجان ومجموعات متخصصة ، وخصوصا امام مثل مؤشرات الاخطار المستفحلة في نظامنا التربوي . ولذلك ، فانه لايخطر على بالي الزعم بأن افكاري التالية التي ساطرحها تمثل بنية متكاملة لمشروع اصلاحي في هذا النظام .

اولا ــ انطلاقا من المبدأ الحتمي الصادق للوحدة العربية والفكرة القومية ، وجريا مع روح العصر القائم على تكوين التجمعات الدولية ، فان فكرة التكامل العربي ومحاولة تطبيقها في بعض مناحي الحياة تفرض بلورة ثقافة عربية موحدة ، وابرازها من خلال تطبيق نظم تربوية وثقافية موحدة في جميع المدارس والاقطار ، مع مراعاة بعض الفوارق المحلية التي تمثل في حقيقتها ، ثراءالتنوع في الوحدة ، او ثراء الوحدة في التنوع . ولا يخفى مافي ذلك من اثر في تشكيل التكوين الثقافي وبناء قدر من التوافق والتفاهم لدى الاجيال ، وتحقيق التقارب الفكري والنفسي وتوحيده مع الايام . وتطبيق هذا النظام الذي لايجب ان يحول دونه اي حائل ، او تحقيق اي نجاح قومي يعين الامة في خروجها من حالة التثبيط والاحباط التي تعيشها في هذا الزمن الرديء ، ويشحنها بعنصر اعتزاز وقوة يجعلها تتعامل مع عناصر التأثير الخارجية من منطلق ، غيرالضعيف، على الاقل ، وبذلك تستعين به على الشعور بتماسك شخصيتها ، والوعي علي دورها في الحياة .

ثانيا ــ تبني وسائل الاعلام برامج وطنية وقومية منبثقة ومتصلة بفكرة هذا النظام الثقافي التربوي والتركيز على دور البيت والاسرة والمدرسة في المشاركة فيه وانجاحه ، وتفجير الوعي لديها على هذا الدور الفاعل في بناء المستقبل ، وربط ذلك كله مع المناسبات الوطنية والقومية

والدينية ، واشاعة فكر هذا النظام وروجه بين الجماهير ، حتى ليصبح شاغلا اساسيا بين الناس يمكن أن يقام حوله كثير من المسابقات والمنافسات التي تتحلى بالروح الرياضية .

ثالثا ــ انطلاقا من نظرة تربوية حكيمة تعتبر أن أفضل طريقة لمعرفة مستقبل وطن ، هي ان نعرف كيف يعامل اطفاله ويعتني بهم ، تكثف العناية بتوفير دور الحضانة ورياض الاطفال على مستويات يتوفر فيها حد معقول من الرعاية والتوجيه من خلال نظام شامل للتعليم يهتم باكتشاف قابليات الاطفال ومواهبهم وتنميتها وتوجيهها الوجهة المناسبة الى حد اشباع هذه القابليات منذ سنوات العمر المبكرة ، بحيث تتاح الفرصة للاطفال كي يحققوا كل امكاناتهم الى حدها الاقصى . ويستدعي ذلك من ضمن ما يستدعي خلق مكتبة الطفل المناسبة ، تاليفا ونشرا ، في حدود مايناسب الاعمار من اجل خلق صداقة مبكرة بين الطفل وبين المجلة والكتاب والنشرة المصورة وسواها ، لما لذلك من اثر جذري وحساس في نمو الطفل العقلي والنفسي المتوازن ، مع مراعاة التدرج المتصاعد مع سن الطفل والمرحلة الدراسية التي يمر بها . وارى ان تطبيق مثل هذا النظام قمين بأن يكشف بعد سنوات قليلات عن مناجم من الطاقات الابداعية التي تغني الامة مع الزمن ، في جميع المجالات العلمية والثقافية والرياضية .. الخ .

رابعا ــ استكمالا لهذا النهج ، يجب الاستمرار فيه مع طلاب المدرسة في جميع المراحل الدراسية التالية ، مع رفع مستوى المطبوعات المتداولة ومراعاة الميول والاهتمامات . ويبدو لي اننا بهذه الطريقة نخلق من الجيل جماعة ضخمة من القراء . وتنعكس هذه القراءات ، ايجابيا على شخصية الطالب ، وعلى استيعابه لمواد الدراسة ، بحيث تحسن مستوى التحصيل الدراسي والمعرفي لديه وتزيد كثيرا من قدرته في المهارات الاساسية ، قراءة وكتابة واتقان اللغة ، وتنمي لديه القدرة على الفهم والتحليل والاستنتاج . ويبدا نلهب في الناشئة الظما الى العلم والمعرفة اللذين كانا ذات مرة ابرز خصائص هذه الامة . ولابد ان نقدر فعلا : ان القدرات الطبيعية لاطفالنا وناشئتنا تصرخ طالبة من ينميها ، وان بانت

هامدة ، وان ننتبه الى ان التغيرات المتسارعة في العالم المتغير تقتضي خلق مجتمع دائم التعلم ، وان التربية ، بنظمها التحديثية ، هي المحرك الاساسي لنهضة أي أمة ، ويكفي ان تكون هذه المعرفة منطلقا لجعل التعلم والتعليم المستمر يمتدان الى كل البيوت واماكن العمل ، على صعيد تكثيف محو الامية ، وعلى صعيد زيادة المعارف وتحسينها وانعاش المعلومات وكل هذا يقتضي تبني مستويات تدريسية اكثر جدية ، ورفع مستوى الكتب وادوات التعليم الاخرى وتحديثها ، وزيادة الوقت لدراسة المواد الاساسية وزيادة فاعلية استخدام الزمن الدراسي.. ويمكن أن نرى في هيكل التعليم في اليابان مرشداً ودليلا الى ذلك . وبمراعاة امور النشاط الاخرى بين المدرسة والحياة نعين على نمو جوانب الشخصية الاجتماعية والانسانية، كالنشاط الاجتماعي والادبي والرحلات .

خامسا ـ العناية الشديدة بالمعلم ، بصفته عنصرا حيويا في العملية التعليمية ، من حيث الاختيار أصلا ، ومن حيث تحسين ظروف المهنة بجعلها اكثر مكافأة واحتراما ، مما يخلق الاغراء لجذب كثيرين من النابهين الى هذه المهنة . وحتى نوفر المعلم القادر على تنشئة جيل مبدع لابد من تحسين تحصيل المعلم العلمي وتاهيله التربوي ، وانعاش معلوماته باستمرار ، ورفع مكانته الاجتماعية . وعلى حد قول طه حسين « ان الشعب الذي يريد ان ينشىء جيلا صالحا خليق قبل كل شيء بان يفكر في المعلمين الذين ينشؤون هذا الجيل .. انما امر التعليم الأولي خليق ان يكون الى صفوة الامة وخلاصة النابهين من علمائها وقادة الراي فيها. أولئك الذين تتسع عقولهم لا لفهم التطور الوطني الخاص فحسب ، بل لفهم التطور العام الذي تخضع له الحضارة الانسانية كلها » .

سادسا ـ انشاء جامعة او اكثر ، حسب الحاجة ، اقليمية او قومية، متميزة من حيث مجالات التخصص والامكانات المادية والبشرية ، وقصر القبول فيها على الموهوبين بعد امتحانات قبول معتنى بها للحد من التدفق على الجامعة دون اعداد سليم في مراحل الدراسة السابقة . ولايعني هذا اهمال الجامعات الاخرى ، بل ان العمل في هذه الجامعات يتوازى مع مايتم في هذه الجامعة . ان الجامعة هي المنبر الحقيقي للعلم والابداع

والاختراع ، فيها يتخرج افواج العلماء والباحثين ، وفي مختبراتها ومكتباتها تتم كل الانجازات العلمية التي يقوم على اساسها كل تطوير او تحديث . وتبني المواهب في جميع مراحل الدراسة يعني تنمية قدرات الوطن وتثميرها على اسس علمية ، وقد اصبح العلم مجال الاستثمار والتنمية المضمون في كل الاوقات ، بحيث يعد هذا الاستثمار في الموارد البشرية الدائمة التجدد ، اكثر دواما ومرونة وجدوى من الاستثمار التجاري ، وخصوصا في عصر المعلومات الذي يلج العالم اليوم ابوابه .

سابعا ـ العمل على الاستعانة بكل الخبرات والعقول العربية المهاجرة في الخارج ضمن خطط ومشاريع للتنمية محددة ، مع اشعارهم بجدية العمل وتوفير الحوافز ، وخلق الاجواء المناسبة لعملهم وتخصصاتهم .

هذه مجموعة افكار مبسطة لمشروع تحديث تربوي ثقافي بسيط بساطة الحقائق ، تتمثل اكبر قيمة فيه من خلال مايمكن ان يثيره من افكار وآراء حول هدف التطوير والتحديث . ولابد له من الارتباط باهداف ونتائج الدراسة النظرية التي قدمتها في هذا البحث ، من خلال الاجهزة والمؤسسات ذات العلاقة ، الرسمية وغير الرسمية . كما لابد ، من اجل انجاحه وتطويره ، من توفير مايلزم من نوايا صادقة ، وعمل مخلص ، واموال واجواء علمية واجتماعية تقع مسؤولية توفيرها على عاتق الامة بكاملها . وما علينا ، مسؤولين ومواطنين من كل المشارب والاعمار ، الا ان نؤمن بهذا التحديث ، ونصمم على البدء بتنفيذه حماية لآمالنا مما يهددها من توتر وقلق يعيشان كامنين فينا .. بين آمالنا ومخاوفنا ..

* * *

الحضارات الراقية والفنون الجميلة

حسن عباس

الحديث عن اي حضارة راقية ، يقتفي ان تكشف عن طابعها الروحي الاصيل عبر تاريخها في شتى مظاهرها الثقافية والاجتماعية والعلمية وما اليها .

كما ان الحديث عن اي من الفنون الجميلة يقتضي ان تكشف عن حدوسه الفطرية (اي موحياته) في شتى نماذجه واشكاله العبقرية ، وعن مدى تاثيره في مظاهر شتى الحضارات الراقية ، ثم عن مدى تاثره هو ايضا بشتى الفنون .

ـ حسن عباس : باحث من القطر العربي السوري ، له الكثير من الابحاث ، ينشر في الدوريات المحلية والعربية .ـ

واما الكشف عن الروابط الفطرية المتبادلة بين الطابع الروحي الاصيل لحضارة راقية معينة في شتى مظاهرها وبين حدوس فنها الجميل المفضل الذي اختارته للتعبير عن روحها ، فتلك مهمة ليست اشق فحسب ، وانما هي فوق ذلك محفوفة بالمخاطر ، لعمقها وشمولها ، ما سلم منها مؤرخ ولا مفكر ، مهمة تقتضي الباحث المجد الصبور سنوات ومجلدات . فكان لا بد لي من الايجاز الشديد على المزيد من الحذر ــ وما انزهني عن الخطأ .

فاكثر ما يعنيني من هذه المقال ويرضيني ان تثير في الاذهان المزيد من التساؤلات ، حافزاً ملحاً للمزيد من التأملات بحثاً عن الاجابات .

فكيما نستوعب نحن العرب مرحلتنا الراهنة بواقعية ادق ، فنعمل على تجاوز مشاكلنا الثقافية والاجتماعية بوعي اعمق واشمل ، يستحسن بنا ان لم اقل (يجب علينا) ان نعرف (اولا) الطابع الروحي ــ الفني الاصيل للحضارات الانسانية الراقية ، قديمها ومعاصرها ، لنعرف (ثانياً) موقع حضارتنا منها وموقعنا الراهن نحن من الطابع الروحي الاصيل لحضارتنا . فمن المحال على ما يرى (توينبي) ان توجد أمة بمفردها يمكن ان يقوم تاريخها بتفسير نفسه بنفسه .

فعلى شفق اي من الفنون الجميلة نشأت حضارات الاخرين الراقية فترعرعت وتطورت ، ثم كيف تعثرت . ولماذا تغلب على ازماته وتجاوز محنه مرحلة بعد مرحلة ، فنقتدي به ؟ ولماذا انهار معظمها او باد ، فنتعظ به ؟ وذلك اخذاً بمقولة : « السعيد من اتعظ بغيره ، والشقي من اتعظ بنفسه » .

وما احسبني متجنياً علينا لو قلت : « يسعدنا نحن العرب حتى الغبطة ان نتعظ بأنفسنا » .

الحضارات الراقية وطابعها الفني الاصيل من خلال وجهات نظر ثلاث ؟

كل حديث عن تاريخ اي مجتمع انساني متحضر ، لا بد ان يتداخل صراحة او ضمناً بالحديث عن حضارته . والعكس صحيح . واذن ما اكثر من تحدث عن حضارات الدنيا من المؤرخين والمفكرين .

على أن (توينبي) المؤرخ و (أشبنكلر) المفكر ، فيما وصل الى علمي وفيما أرى ، هما اعمق من تحدث عن العلاقة الصميمية بين الروح الحضارية وبين طابعها الفني الاصيل .

فماذا عن الحضارات لدى توينبي ؟ :

يقسم توينبي في المجلد الاول من كتابه (محضر دراسة التاريخ) المجتمعات الانسانية عبر التاريخ الى مجتمعات متحضرة وعددها على رايه أحدى وعشرون.حضارة ، والى مجتمعات بدائية قد بلغت في احصاء اجراه ثلاثة من علماء الإجناس عام ١٩١٥ ستمئة وخمسين مجتمعاً بدائياً .

ويرى توينبي ان المبدأ الوحيد الصالح للتمييز بين المجتمعات المتحضرة والبدائية هو (الحركة) ففي المجتمع المتحضر اندفاع وتطور . اما المجتمع البدائي فهوغارق في السكون والثبات ، ولا ادوار حضارية له .

فتوينبي يشبه المجتمعات البشرية المتحضرة والبدائية بجماعات من الناس يتسلقون على (سفح) كثير الصخور ، منهم من يقف مستريحا على بعضها : هي : (المجتمعات البدائية) . ومنهم من يأخذ بالجد في الصعود . هي : (المجتمعات المتحضرة) ، ولكن لا بد ان يكونوا جميعاً قد بدؤوا من اسفل السفح من مرحلة الفجر الانساني فيتوقف بعضهم وتحته قوة وفوقه قوة ، وينهض البعض الآخر فيبدأ في الصعود الى هدف في الاعالي لا يعرف عنه شيئاً . ولكن لا بد من الصعود ، والا فالهاوي .

ويرفض (توينبي) ان تكون العوامل البيولوجية (جنس ــ لون ــ سلالة ...) لوحدها عاملا في نشوء الحضارات ، او ان تكون البيئة الطبيعية (جبل ــ سهل ــ نهر ــ مناخ ..) لوحدها عاملا في تكوينها ، ولكن بالتفاعل بينهما يمكن ان تبدأ الحضارة .

على ان العامل الاساسي لديه في نشوء الحضارات يتمثل في : (كيفية الاستجابة لمختلف التحديات التي يواجهها المجتمع من الشدائد) . وهذه

الشدائد يطلق عليها (توينبي) مصطلح الحوافز كما في (البيئة الطبيعية الصعبة ـ والاستيطان في اراض جديدة ـ التمييز العنصري ـ النقم ـ الضغوط الخارجية ...) .

ويرى توينبي ان عامل الاستجابة للتحديات قد تحقق في (ست) حضارات اصلية هي : (المصرية في وادي النيل ، والسومرية في وادي الفرات ، والصينية في وادي هوانجو) ، والميانية في بنما بين الامريكيتين والاندبانية في امريكا الشمالية ، والمينوية في جزيرة كريت وجزر بحر ايجة .

اما الحضارات التي اخذت عن غيرها ، فمن اهمها (البابلية والحثية والسندية ، فروعاً من السومرية . والهيلينية (اي اليونانية) فرعاً من المينوية الكريتية ـ واليابانية والكورية ، فرعان من الصينية . اما الهندية فهي فرع من فرع من السندية ، لتكون بذلك فرعاً من احد فروع السومرية .

واما الحضارة العربية ، فقد ضاعت لدى (توينبي) على ما يبدو في متاهات الحضارات (السومرية والبابلية والمجتمعات السورية والرعوية) . فهو لا يتحدث عنها ولا عن فنها المفضل ، ولا عن استجابتها للتحديات . وهكذا قد فات هذا المؤرخ الكبير ايضاً ، كما فات غيره دور الجزيرة العربية الحضاري ـ الاصيل في نشوء جميع الحضارات التي تشكلت حولها ، سواء في وادي النيل او وادي الفرات او الاودية السورية ، كما سيأتي في بعض اللمح .

ثم يتحدث (توينبي) مطولا ومفصلا عن حوافز الاستجابة للتحديات وعن طبيعة ارتقاء الحضارات ليخلص الى ان لهذا الارتقاء مظهرين اثنين الاول (الخارجي) ، ويتجلى في تفوقها المتتابع على البيئة الخارجية من طبيعية او بشرية . والثاني باطني وهو الاهم . فهو حركة باطنية تهدف في نهاية الامر الى الكفاية العلمية واشتداد الغبطة المتاتية عن الشعور بالجمال والادراك لا ريب .

وهكذا يكون (الشعور بالجمال) على رأي (توينبي) وهو ارقى ما تهدف اليه المجتمعات المتحضرة في نهاية مطافها ..

ومن أهم ما لاحظه (توينبي) حول نشوء الحضارات قوله : ان التحديات التي واجهت المجتمعات الانسانية ، وان تماثلت ، فهي لم تستدع استجابات متماثلة . وذلك لان الحالة الشعورية تجاه ذات التحدي كانت تختلف من شعب الى شعب ، ومن حضارة الى حضارة . ولا يجد (توينبي) معيارا لهذا التمايز في الاستجابات الحضارية للتحدي سوى (الفن) . فهو يقرر :

« ان كل حضارة توجد لنفسها طابعا فنيا يكون علماً عليها . وليس ادل على أهمية الطابع الفني من انه اذا كنا نسعى الى التحقق من تخوم اي حضارة بعينها ، سواء في المكان او الزمان ، فان الاختبار القائم على تذوق الجمال هو اسلم وسائل الاختبار واسماها » .

وهذه الرابطة الابدية بين الحضارة وطابعها النفسي الاصيل لدى (توينبي) نستشفها من حكمه على الانهيار الروحي في الحضارة الغربية الحديثة ، وذلك بانصراف الجيل الاوربي الى الموسيقى والرقص ـ الافريقيين ، حيث يقول : « يعتبر الاستغناء عن نمط فن تقليدي دليلا على تصدع الحضارة التي ترتبط بهذا النمط منذ امد ، وانها غدت تسير في طريق الانحلال . ثم يقول على أن اهمال استخدام اسلوب فني مقرر يعتبر نتيجة للانهيار ، لا سبباً له » .

واني لاتساءل هنا ببراءة وحيادية : اولا يصح هذا الحكم ايضا على ظاهرة الانصراف عن الشعر العربي الاصيل (الموزون ـ المقفى) الى المنثور الحديث ، بصدد روح الحضارة العربية والشخصية العربية ايضا؟

ثم ماذا عن الحضارات لدى اشبنكلر :

لقد عني (شبنكلر) اكثر ما عني ، بالحديث عن الطابع الروحي للحضارات . فمما جاء في كتاب (اشبنكلر) لعبد الرحمن بدوي ، قوله :

« تولد الحضارة في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة فتنفصل عن الحالة الروحية الاولية للطفولة الانسانية ... وهي تنمو في تربة بيئية يمكن تحديدها تمام التحديد ، فتظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالارض التي تنمو فيها » .

وهكذا فان (اشبنكلر) يحدد تخوم اي حضارة بالبيئة التي ولدت فيها لا تتعداها . وذلك على النقيض مما قرره (توينبي) الذي جعل الطابع الفني هو المعيار في تخوم الحضارة ، وليس البيئة الطبيعية . فكان (توينبي) المؤرخ الكبير بذلك فيما ارى ابعد نظرا واصدق حدسا في هذا الشأن من (اشبنكلر) المفكر الكبير .

ومما يقوله (اشبنكلر) ايضا : « ان الحضارة تموت حينما تكون الروح قد حققت جميع ما فيها من امكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب ومدنية وفنون ودول وعلوم ، لتعود اخيرا الى حالتها الروحية الاوليـــة » .

أما (توينبي) فهو كما لحظنا آنفا ، يربط انحلال الحضارة بانصرافها عن طابعها الفني الاصيل . ويبدو لي أن وجهتي كل من (توينبي واشبنكلر) بصدد انحلال الحضارات تكمل احداهما الاخرى . كما سنرى ذلك لاحقا في شتى الحضارات .

ويرى (اشبنكلر) ان الحضارة عندما تحقـق جميع مضامينها تتحول الى (مدنية) ولكن ليس معنى ذلك فناءها نهائيا ، بل لا تزال قادرة على البقاء قرونا اخرى ، مثلما تبقى الشجرة التي استنفد الزمان عصارتها ، فهي قادرة على البقاء سنوات طوالا . ولكنها تقع فريســة للتسوس . ويمثل لهذا المصير الحضارة الغربية الراهنة . وبذلك يتفق كل من (توينبي واشبنكلر) على انحلال الحضارة الغربية ولكن من خلال وجهتي نظر متباينتين غير متناقضتين مما يثبت صحة هذا الانحلال .

ويرى (اشبنكلر) ان ثمة ثماني حضارات عليا رئيسة هي : «المصرية والبابلية والهندية والصينية واليونانية والعربية والمكسيكية والغربية

على ان أعمق ما جاء به (اشبنكلر) حول الاصول الفطرية للحضارات ما قرره : بانه توجد بين الحضارة وبين المكان صلة رمزية تكون صوفية (ص ٩٩) . فهو يقول :

« ان ثمة رابطة ذاتية عميقة تربط بين يقظة الروح التي تأتي الـى

الوجود الواعي باسم حضارة وبين ادراكها المفاجىء لما هو بعيدو للزمن . وهذا الادراك هو ميلاد الكون الخارجي بالنسبة لها » (ص ١٥٥) .

وهكذا فان كيفية ادراك الروح الحضارية للمكان (أي الكون الخارجي) ، يعتبره (اشبنكلر) هو الرمز الاولي لها في المكان الذي يطبع مظاهرها جميعا بطابعه الخاص . وذلك باعتبار ان هذا الرمز الاولي هو الذي يحقق تدريجيا ما تشتمل عليه الحضارة في باطنها من امكانيات .

ويضرب (اشبنكلر) لهذا الرمز الاولي في المكان امثلة على خمس حضارات راقية فقط هي :

« المصرية واليونانية والصينية والعربية والغربية الحديثة » .

فالمصرية رمزها الاولي في المكان : « الطريق ذو الاتجاه المسدود » .

واليونانية : رمزها الاولي : (الجسم المادي المحدود والمنعزل الحاضر)

والصينية : رمزها الاولي : (الطريق ذ والاتجاه المتجول غير المسدود)

والعربية : رمزها الاولي : (الكهف السحري او السرداب) .

والغربية : رمزها الاولي : (المكان اللانهائي الخالص) .

ثم يخلص (اشبنكلر) الى ما خلص اليه (توينبي) بوجود رابطة فطرية بين الحضارات الراقية والفنون الجميلة التي اختارتها . فيقول :

لما كانت كل روح حضارية قد اختارت نوعاً من الفنون كي يعبر عنها اكمل تعبير :

فالروح المصرية اختارت فن العمارة وبلغت القمة فيه .

والروح اليونانية اختارت فن التجسيم (أي النحت) واشرفت على الغاية فيه :

والروح الغربية اختارت الموسيقى للتعبير عن روحها اكمل تعبير . فهي اصلح الفنون للتعبير عن اللانهائي) ص ١٨٩ .

ولا ندري لماذا اغفل (اشبنكلر) ذكر فن التصوير المفضل لدى الحضارة الصينية ، ولا فن الشعر المفضل لدى الحضارة العربية .

ويطيب لي ان استرسل هنا بعض الشيء فيما اورده (اشبنكلر) حول تأثير الطابع الموسيقي في مظاهر الحضارة الغربية ، كنموذج لتأثير طابع كل فن في مظاهر الحضارة التي اختارته للتعبير عن روحها وذلك لاعطاء فكرة مسبقة عن تأثير الفنون الجميلة في مظاهر الحضارات الخمس آنفة الذكر بحسب وجهة نظري الخاصة .

فالموسيقى على رأي (اشبنكلر) وصحيح ما رآه ، قد سادت الفنون الغربية كلها . فاصبحت الفنون ابتداء من العمارة حتى التصوير تخضع للغتها الشكلية ، حتى لا يستطيع الانسان ان يعبر عن شعوره الجمالي بازاء تمثال او صورة زيتية تعبيرا دقيقا الا بلغة موسيقية . واصبح يقال عن الالوان – ان لها نغمة او نبرة . والعمارة نفسها عاد الفنان يراعي فيها الانسجام النغمي بين السقوف والجدران – وصفوف الاعمدة . وهكذا اصبحت لغة الموسيقى هي لغة التعبير في كل فن ، مما يكشف جليا (على رأيه) عن الرمز الاولي لروح الحضارة الغربية وهو المكان اللانهائي ذو البعد العميق او العمق البعيد ، (ص ١٨٩) على ان الطابع الموسيقي (الهارموني) فيما ارى قد طغى ايضا على الحضارة الغربية الحديثة في شتى مظاهرها الاجتماعية والثقافية والعلمية والاقتصادية والاعلامية والسياسية وما اليها ، كما سيأتي في حينه .

واخيرا ماذا عن وجهة نظري الخاصة في الحضارات وفنونها الجميلة

لئن قام كل من (توينبي واشبنكلر) بتحليل واقعة انطباع مظاهر بعض الحضارات الراقية بفنونها الجميلة المفضلة بكثير من العمق والنباهة حينا ، الا ان الدقة فيما ارى قد جانبتهما احيانا اخرى .

وذلك لأن كلا منهما قد عالج ظاهرة العلاقة بين روح الحضارة الراقية وفنها الجميل المفضل من خلال نظريته الخاصة : التحدي والاستجابة لدى (توينبي) والرمز الأولي في المكان لدى (اشبنكلر) كما اسلفنا .

ولكنهما لم يقوما بالكشف عن حدوس الفنون الجميلة .

فماذا عن هذه الحدوس الفنية في الحضارات الراقية :

قبل الحديث عن الحضارات الراقية ، ارى من المفيد ان احدد اولا ما هي (الحدوس) الرئيسة لكل واحد من الفنون الجميلة الخمسة بايجاز شديد ، ثم افصل فيها قدر المستطاع عند الحديث عن كل حضارة .

ولا بد لي من الاشارة هنا الى انني اقصد بالحدس الفني ، ما يدركه الذهن عن فن معين ادراكا ـ مباشرا اي ما يوحيه لنا ايحاء . وقد اخترت مصطلح (الحدس) بدلا من (الايحاء) لخاصية اليقينية والعقلانية في (الحدس) ، بمقابل ما قد يشرب (الايحاء) الالصق بالشعر ، من مزاج شخصي . وارجو ان اكون قد وفقت في هذا المصطلح الاقرب الى مفهوم (الحدس الهندسي) .

واذن باي الحضارات الراقية نبدا ؟ وباي تسلسل حضاري نتابع مسيرتنا ؟ . فاجيب :

اخذا بنظرية تطور المجتمعات الانسانية على سفح (توينبي) الآنف الذكر ، فان تطور الحضارات الراقية يعني صعودها من طابع فني ادنى الى طابع فني ارقى ، بمعنى ان الفنون الجميلة تنتظم في هرم فني متدرج الطبقات يتطابق مع سفح توينبي . فماذا عن هذا التدرج ؟ .

ان فيلسوف التشاؤم (شوبنهور) القائل بانه لا خلاص الا بالفن يقرر بمزيد من التمحيص المقنع ان الفنون الجميلة خمسة ، وهي تتدرج في الرقي من فن العمارة صعودا الى فنون النحت فالتصوير ، فالشعر ، ثم الموسيقى في قمة الهرم الفني اما (جيته) الشاعر الفيلسوف فهو يجعل الشعر في القمة . وانا مع تصنيف (شوبنهور) ؛ وان كان الشعر هو الفن المفضل لدى الحضارة العربية ، وذلك لاسباب سأعرضها في حينها .

ولكن ماذا عن (حدوس) الفنون الجميلة التي طبعت الحضارات الراقية بطابعها الفطري الخاص ؟ .

١ ــ فن العمارة : من حدوســه ، اي موحيــاته : (الانغــلاق والضخامة والقوة والرصانة) .

٢ــ فن النحت : من حدوســه : (التجســيد ، والإنعــزال ، والحضور) . وذلك وفقا لمــا قاله (اشبنكلر) حرفيا عن طابعه .

٣ ــ فن التصوير : من حدوسه : (الطبيعي والفطري والواقعية) .

٤ ــ فن الشعر : من حدوسه : (الصبوة والمثالية والبطولة) .

٥ ــ فن الموسيقى : من حدوسه : (التعاون والانسجام (اي الهارموني) والبوح) .

فهذه فيما ارى هي الحدوس الفطرية للفنون الجميلة الخمسة بمعزل عن تاثر اي منها بطابع أشقائه من الفنون الاخرى فالعمارة في الهرم المصري مثلا قد تحولت حدوسها الفطرية من (الانغلاق والضخامة والقوة والرصــانة ، الى المجسد المنعزل الحاضر في المعبد اليوناني تاثرا بفن النحت، والى الطبيعي في المعبد الصيني تأثرا بفن التصوير ، والى الصبوة في القبة العربية تأثرا بفن الشعر ، ثم الى (الهارموني) في بعض كاتدرئيات الحضارة الغربية وابنيتها الحديثة تأثرا بفن الموسيقى .

• وهكذا الامر من التاثر والتاثير في شتى المظاهر الحضارية الاخــرى من فنون وتشريع وروابط اجتماعية وطراز حكم وعادات وتقاليد وقيم اخلاقية ودينية ونظريات فلسفية وما اليها . واذن فاننا نستطيع اليوم تحديد المرحلة الفنية التي تنتمي اليها مظاهرنا الحضارية الراهنة ، وهذا هــو الاهم .

فكيما نعرف طريق خلاصنا ونحن على هذه الحال .. وكيما نــستطيع الرد على التحديات المفتعلة وغير المفتعلة ، لابد ان نعرف موقع مظاهرنا الحضارية ذات الطابع الشعري من حضارات الدنيا وفنونها الجميلة فنقتدي ونتعــظ .

أما بسبب علاقتنا نحن العرب بالحضارة الغربية الطاغية ، فلا بد لنا انتصالح بين طابعهــا الموسيقي ــ (الهارموني) وبين طابعنا الشعري

المثالي . مع الاشارة الى اننا قد سبقنا الغرب في ظل الاسلام الى الطابع الموسيقي قرابة الف عام . ولكننا اضعناه بعودتنا العجلى الى الفردية الشعرية الجاهلية في عصور انحطاطنا .

واذن ، ردا على تساؤلنا السابق بأي الحضارات الراقية نبدا ؟ . أجيب . بالحضارة المصرية للسببين التاليين :

السبب الأول :

ان من منطق الامور ان نبدا بالحضارة التي اختارت فن العمارة اقل الفنون الجميلة رقيا . وذلك لانه قد يتاح لها ان تتطور على سفح (توينبي) ، فتجد في صعودها من صخرة فنية الى صخرة فنية اعلى ، وهكذا حتى تصل الى المرحلة الموسيقية في القمة ، اذا واتتها الظروف . ولكن ما اكثر ما كانت الحضارات تموت انحلالا أو ـــ اختناقا في المراحل الفنية الاعلى، سواء في النحتية او التصويرية او الشعرية، او الموسيقية. وذلك لتخليها عن طابعها الروحي الفني الاصيل ، كما سبق أن لاحظ (توينبي) ، وكما سنرى لاحقا .

اما السبب الثاني وهو الفائق الاهمية :

فللكشف عن الجذور العربية ، ليس في الحضارة المصرية فحسب ، وانما في سائر الحضارات التي تشكلت ـــ منذ القدم في المنطقة العربية الراهنة. وذلك ردا على الحركات الانعزالية فيها من (فرعونية او فينيقية، او بربرية ...) .

فماذا عن الحضارة المصرية وفنها المفضل ؟

لقد المح (اشبنكلر) مرارا الى طابع (القوة والضخامة والرصانة) في العمارة المصرية . ولكنه اغفل ثلاثة امور :

١ ـــ لم يعلل اسباب انطباع العمارة المصرية (بالقوة والرصانة والضخامة) واكتفى بوصفها .

٢ ـــ لم يتطرق الى طابعها في (الانغلاق) وهو اهمها جميعا . فهو لم

يهيمن على فن العمارة المصرية فحسب ، وانما طغى ايضا على جميع مظاهر الحضارة المصرية الاجتماعية والثقافية .

٣ ـ لم يشر الى اسباب اختيار الحضارة المصرية فن العمارة لتعبر به عن روحها .

واذن ما سبب انطباع حدوس الفن المعماري الاصيل بالانغلاق والضخامة والقوة والرصانة ؟. فاجيب :

تبدا العمارة باديء الامر سواء من لبن ترابي واخشاب او من حجر لاغراض نفعية ، كملجأ للناس من زواحف الارض وكواسرها ، ووقاية لهم من تقلبات الطقس ، وحماية لهم من عوادي الحياة . وفي مرحلة متطورة لاحقة يقوم الناس بتشييد الاسوار حول المنازل ، فالأحياء ، ومن ثم المدن . لتقوم العمارة بذلك على فكرة الدفاع عن النفس وعن حق الحيازة والتملك . فتغلب عليها حدوس الانغلاق والضخامة والقوة ويضيف اليها (اشبنكلر) طابع العمق . وهو مستمد اصلا من طابع الانغلاق .

ولكن لماذا اختارت الحضارة المصرية فنها المعماري المفضل ؟. ولماذا كانت ظاهرة الانغلاق فيها اشد واعمق واشمل واطول منها في اي حضارة سابقة او لاحقة ؟ فاجيب :

ان ثمة عدة عوامل كان اهمها اثنين هما : العامل البيئي والعامل الديني .

اولا ــ العامل البيئي :

لم يخرج طابع الانغلاق في الحضارة المصرية عن كونه لونا من التلاؤم الفطري مع البيئة التي نشأت فيها وترعرعت . فبعد نهاية العصر الجليدي الاخير ، قرابة الالف العاشرة ق.م ، تحولت المناطق التي تحيط بوادي النيل الضيق الخصيب تدريجيا الى صحارى وبواد تتخللها واحات متناثرة . فكان لا بد للجياع والعطاش من حوله في سني القحط ، على مدى مئات الاميال ، من اللجوء الى هذا الوادي الخصيب ــ ضيوفا

حينا ومتسللين وغزاة احيانا ، كما اشار الى ذلك كل من (ويل ديورنت) في كتابه (قصة الحضارة) و (بريستد) في كتابه (فجر الضمير) .

وهكذا نشأت الحضارة المصرية اول ما نشأت على مبدأ الدفاع عن النفس . فكانت كثرة المنازل ـ بادىء الامر تبنى من الطين تتخللها احيانا اعمال بسيطة من الخشب . وكان يحيط بالدار عادة سور يضم فناء يصعد منه درج الى سطح البيت ومنه ينزل السكان الى الحجرات (قصة الحضارة ج ١ ص ١٢٧) .

منازل بكر لا أبواب لها . قد طغى فيها حدس الدفاع عن النفس على حدس السكن . وعندما استطاع المجتمع المصري القديم توفير الحماية والامن للناس ؛ اخذ فن العمارة لديه يتطور مع الزمن ولكن في ذات الاتجاه السلبي من الانغلاق . فبنيت القصور والقلاع والمدن المحصنة بأسوار منيعة ، وحفرت المعابد المعتمة في باطن الارض . وذلك انسياقا مع حدوس فن العمارة في الانغلاق والضخامة والقوة . لتبلغ الحضارة المصرية في هذا الفن مستوى رفيعا لم تصله حضارة سابقة ولا لاحقة .

وكان الهرم هو النموذج الامثل للحضارة المصرية الذي تحققت فيه خصائص الانغلاق والضخامة والقوة والرصانة ، كما لم يتوافر مثله لطراز معماري آخر في دنيا الهندسة . وذلك لحماية جثمان الملك من عبث الناس ولحماية روحه ايضا من شرور الآلهة الارضية وعلى رأسهم (أوزير) .

العامل الديني :

لهذا العامل اهميته الخاصة بصدد الكشف عن الجذور (العروبية) في الحضارة المصرية . لذلك لا بد من التبسط بعض الشيء في هذا العامل .

لقد زاد في ترسيخ الطبقية وتعميق ظاهرة الانغلاق في المجتمع المصري القديم وجود ديانتين متعارضتين في مبادئهما واسسهما .

فماذا عن الديانة الاولى :

انها سماوية تؤله الشمس (رع) والقمر (تحوث) والكواكب والنجوم

والسماء . ولقد كانت هذه الديانة السماوية طارئة على المعتقدات الارضية في وادي النيل قد وفدت اليها ولا شك من الجزيرة العربية موطن الديانات السماوية البكر . فلفظة (رع) مشتقة من (راع) البدوية ، ليأخذ الاله (رع) من رعيته مقام (الراعي) من قطيعه ، حماية ورعاية وتملكا . و اذا أخذنا بعين الاعتبار أن احرف اللين (ا — و — ي) كانت تهمل في كتابة الالفاظ في اللغات العروبية قديما ، فالمرجح ان كلمة (رع) كانت تلفظ (راع) عربية صريحة ، أما القمر اله الرعاة فكان يعبد في الجزيرة العربية باسم الاله (سين) منذ الالف التاسعة ق.م .

وقد انتقلت هذه العبادة الرعوية مع حركة الانسياح العربي من الجزيرة العربية الى بلاد الشام قبل وادي النيل . فقد عثر في السوية الثالثة من المريبط (٨٠٠٠ — ٧٦٠٠) ق.م في المسكن رقم (٤٧) على قرن ثور مغموس في جداره ، مما يشير الى عبادته او تقديسه . ولكنهم وجدوا على المدماك الذي فوقه طبقة سميكة من الطين الاصفر على هيئة هلال طوله (٦٠) سم وعرضه (٢٠) سم ، مما يشير الى تفوق عبادة القمر الوافدة على عبادة الحيوانات المحلية . (الوحدة الحضارية في بلاد الشام ص ٥ + ١٤٢) .

وذلك على مثال وما تفوقت عبادة (رع) على عبادة (أوزير) في وادي النيل كما سيأتي وشيكا .

ولكن الشمس الزراعية في وادي النيل قد اغتصبت المقام الاول من القمر الرعوي ، على مثال ما صارت اليه حالهما في المجتمعات الزراعية ، سواء في بلاد الشام او في وادي الفرات وغيرهما ، فلم تنفع القمر ذكورته ولم تضر الشمس انوثتها في هذه المنافسة الحضارية على الاولية في المجتمعات الزراعية .

وهكذا كان من طبيعة الامور ان تستقل الجموع الوافدة من الجزيرة العربية الى وادي النيل بهذه الديانة السماوية بادىء الامر في مواجهة الديانات الارضية المحلية . ثم يبدو ان تلك الطبقة من الاسر الفرعونية والاشراف ورجال الكهنوت قد احتكرت تلك الديانة السماوية لنفسها

دون عامة الشعب . فلم يرد في متون الاهرام ولا في سواها ما يشير الى صعود روح واحد من عامة الشعب الى السماء . وهذا ما زاد في تعميق الفروق الطبقية وفي انغلاق المجتمع المصري القديم على نفسه .

فهذه الديانة كانت تقول : بارتفاع أرواح أبناء هذه الطبقة بعد الموت الى فردوسها الشمسي حيث تنعم بمعيشة جنة هانئة وسعادة روحية ابدية ، على أن كل اللذاذات الأخروية في السماء تجتمع هناك في قبضة ارواح الملوك بعد موتهم .

اما السعادة الكبرى التي تنتظر روح الملك في السماء فكانت تتجلى في اتحادها مع الاله (رع) . في نفس واحدة . ولتحقيق هذا الاتحاد ، كان الكهنة يحرقون البخور في طقوس يرتلون معها نشيد البخور كما فعلوا للملك (وتاس) هذا مطلعه :

« ان النار تهيء والنار تفيء .

ان البخور يوضع على النار ، والبخور يفيء .

وشذاك ايها البخور ياتي الملك وتاس .

وشذى الملك وتاس ياتي اليك ايها البخور .

وشذاكم انتم ايها الآلهة ياتي الملك وتاس .

وشذى الملك وتاس ياتي اليكم ايها الآلهة .

ان الملك وتاس معكم ايها الآلهة ».

طقوس في حرق البخور غريبة على وادي النيل ودياناتها الارضية ، ومن المرجح انها كانت تعود الى ديانة روحية في الجزيرة العربية . فالبخور هو من نتاج اليمن السعيد قد جاء بطقوسه الجنائزية مع النازحين منها ليس الى وادي النيل فحسب ، وانما الى وادي الفرات ايضا . فالالهة (نينسون) في ملحمة (جلجامش) البابلية كانت تحرق البخور للاله (شمش) . تقليد حضاري عريق لا يزال يمارس حتى اليوم في الكنائس وفوق الاضرحة الاسلامية .

وهكذا كما أن الهرم كان يمثل قمة الانغلاق في الفن المعماري ، فان الملك والحالة هذه كان يمثل قمة الانغلاق الاجتماعي والسياسي والديني.

٢ ــ ولكن ماذا عن ديانة عامة الشعب ؟

لقد كانت هذه الديانة اعرق قدماً في وادي النيل من الديانة السماوية . وذلك بدليل بدائيتها وتخلفها الفكري والفني . فالشعب المصري الاقدم كان يعتقد بوجود عالم سفلي للاموات هو مآل جميع الناس حتما .

واخذاً بواقع تفسخ الاجساد بعد الموت ، كان من طبيعة الامور ان يتصور كهنتها وان يقنعوا اتباعهم بوجود آلهة ارضية شرسة ، بلذ لها تعذيب الناس بعد موتهم بألوان من العقوبات الجسدية ، أو بالقائهم في جهنم في بحار من اللهب . لذلك كان لا بد لاتباعها من عامة الشعب ان يسترضوا تلك الالهة بواسطة الكهنة بالقرابين والتعاويذ .

على ان هذه المعتقدات الدينية الساذجة قد تطورت الى ديانة (علمانية ــ واقعية) بعض الشيء وذلك خلال مرحلة زراعية متطورة . فقد لاحظ اتباع هذه الديانة تجدد النبات والخصب على ضفاف النيل في دورات زراعية يتعاقب معها النماء واليباس فصلا بعد فصل ، وعاما بعد عام . فاتخذوا من هذه الظاهرة الطبيعية رمزا لإله ارضي يموت ثم يحيا والى الابد . فعبده عامة الشعب المصري القديم باسم (اوزير) واصبح هو رب العالم السفلي ، ليحل بذلك محل الآلهة الجنائزية القدامى وذلك قريب مما نجده في الاساطير السومرية والبابلية والكنعانية. وقد عبدته شعوب غرب آسيا باسم (تاموز) حينا وباسم (ادونيس) حينا آخر . وكان هذا الاله بادىء الامر يمثل في صورة شجرة خضراء ، ثم وبرقي الوعي الزراعي تطور اخيرا ، ليصبح هو وماء النيل نفسا واحدة .

وهكذا كان الدين في الحضارة المصرية في مرحلتها المعمارية القديمة عامل فرقة طبقية وانغلاق : فالملوك والامراء والاشراف والكهان من طرف ، وعامة الشعب ، اعربية كانت ارومة افراده او محلية من طرف آخر .

فالحكام يدعمون رجال الدين بالاموال والاوقاف والعبيد مما كان سببا في افقار الشعب وافلاس الخزينة مرارا . ورجال الدين كانوا يقومون لهم بمهام الشرطة السرية كما قال (ديورنت) .

ولكن ما ان بدأت الحضارة المصرية في التخلي شيئا فشيئا عن طابعها المعماري المغلق منذ انصراف أسرها عن بناء الاهرامات في القرن (الثلاثين) ق.م ، حتى اخذت الديانتان في التقارب ، الى ان تم التآحد في باديء الامر بين (أوزير) وبين روح الملك على مثال ما كانت تتآحد مع (رع) . وهكذا اخذ الآلهان (رع واوزير) في التقارب شيئا فشيئا الى ان تآحدا أخيرا في عهد الملك (بيبي الثاني) حوالي عام (٢٦٥٠) ق.م . في نهاية الدولة القديمة .

في الخلاصة :

وهكذا تكون الحضارة المصرية القديمة قد انطبعت بطابع فنها المفضل في الانغلاق والضخامة والقوة والرصانة ، بفعل العوامل البيئية والطبيعية والدينية ، بعيدا جدا عما زعمه (اشبنكلر) من ان رمزها الاولي في المكان هو الطريق المسدودة .

فلم ار في كل ما لاحظه (اشبنكلر) ما يقنع بان الروح المصرية ذات الطابع المعماري قد اتخذت الطريق المسدودة رمزا اوليا لها في المكان . مع الاشارة الى ان ظاهرة انسداد الطريق هي في حد ذاتها انعكاس عن طابع الانغلاق في الحضارة المصرية .

ولكن ماذا عن الادلة على انتماء اصول الحضارة المصرية الى الجزيرة العربيـة ؟

تمهيد لا بد منه :

ان الروابط العرقية والحضارية المتبادلة بين الجزيرة العربية والشعوب التي استوطنت المنطقة العربية الراهنة في اودية (الفرات وبلاد الشام والنيل) تعود حتما الى ظاهرة كونية معروفة من حلول العصر الجليدي الاخير قرابة الالف (١٠٠) ق.م وانتهائه قرابة الالف (١٤) ق.م .

ونظرا لبعد الجزيرة العربية عن المنطقة القطبية الشمالية اكثر من المناطق المجاورة لها ، فلقد بدأ الجفاف يزحف اليها قبل سواها بمدة لا تقل عن (٢٠٠٠٠) عام . واستجابة لتحدي الجفاف الطارىء المبكر على ربوعها أخذا بنظرية (توينبي) ، فقد ابتكر ابناؤها بلا سابق مثال فنون استئناس النبات والحيوان قبل غيرهم من سكان المناطق المجاورة بمدة لا تقل عن (٢٠٠٠) عام أيضا كما سيأتي في حينه .

وهكذا عندما بدأ الجفاف يغزو ربوع الجزيرة العربية حوالي الالف (١٠) ق.م ولا اعماق جنوبية خصيبة لها ، فقد اخذت الموجات البشرية المتحضرة تنزح منها الف عام بعد الف الى المناطق الخصيبة المجاورة تنشىء حضارات راقية في أودية الفرات والنيل وبلاد الشام .

فماذا عن عروبة مصر ؟

واذن لم تكن الحضارة المصرية القديمة الا احدى الشقيقات التي تشكلت حول الجزيرة العربية الام . ولكنها لم تكن بالتأكيد أول بنت رضعت من امها حليب الحضارة . لا يجرح هذا الحكم ان تكون الشروط البيئية والبشرية قد واتت الحضارة المصرية اكثر من شقيقاتها فتتفوق عليهن جميعا .

وبما أنه قد غابت عن الغالبية العظمى من علماء التاريخ والآثار صلة الرحم بين الجزيرة العربية وبين بناتها ، فان اي دليل يثبت هذه الصلة بينها وبين اي منهن ينسحب بالضرورة على الشقيقات الاخريات .

ان ثمة عشرات الادلة والقرائن التي تشير الى صلة الرحم بين الجزيرة العربية وبين الحضارات التي تشكلت حولها ، منها : الاثري والجيولوجي والجنسي واللغوي والعقائدي والفني والاخلاقي والاجتماعي والتشريعي وما اليها من الاساطير والاديان . ولكن حذر الاطالة سأقتصر على قدر منها ، ليس لموثوقيتها فحسب ، وانما لطرافتها أيضا

الدليل الاول : حول فجرية الحضارة في الجزيرة العربية :

جاء في الجزء الاول من قصة الحضارة في الصفحة (٤٣) ما يلي :

« لقد لفت (شوينفرت) أنظار العالم بتلك الحقيقة الطريفة العظيمة الخطر . وهي أن الشعير والذرة والقمح وتأنيس الماشية والماعز والضأن، وإن ظهرت كلها في مصر وبلاد ما بين النهرين من أقدم العهود المدونة ، فإنها لا توجد في حالتها الطبيعية في مصر ، بل في بلاد آسيا الغربية ، وبخاصة في بلاد اليمن ، وبلاد العرب القديمة (أي الجزيرة العربية) . ويستدل (شوينفرت) من هذا على أن الحضارة وهي زراعة الحبوب واستئناس الحيوان قد ظهرت في العهود القديمة غير المدونة في بلاد العرب ثم انتشرت منها في صورة (مثلث ثقافي) الى ما بين النهرين ومصر » . وأضيف اليهما (بلاد الشام) أيضا .

الدليل الثاني : وجود امبراطورية (عربية ـ ايرانية) قبل سومر :

جاء في كتاب (التاريخ يبدأ في سومر) لمؤلفه الاثري (صمويل كرومر) ما يلي :

« ان هناك عصراً حضارياً (عربياً ـ ايرانياً) سبق العصر السومري (٥٠٠٠) ق.م وان هناك امبراطورية سورية (عربية ـ ايرانية) سبقت الامبراطورية (الاكادية ـ السومرية) . وان الوجود العربي في تلك الامبراطورية كان متغلبا بلغته وقوته العسكرية والسياسية » .

كما يؤكد (كرومر) أن (السومريين) كانوا شعبا بدائيا أو بدويا قدم من وراء القفقاس أو بحر قزوين الى المناطق الغربية الايرانية . ثم تمكن هذا الشعب على مدى عدة عصور من التحضر أن يسيطر على هذه المنطقة متطفلا على حضارتها ، وان طورها فيما بعد ، وليس مؤسسا لحضارة مبتكرة (الخطوط الكبرى في تاريخ سورية لمؤلفه أسد الاشقر ص ٨٣ ـ ٨٤) . مما يشير الى أن الهجرات الوافدة من الجزيرة العربية كانت أعرق في الحضارة من سومر بألف عام على الاقل .

الدليل الثالث : تفوق العنصر السامي (العروبي) على العنصر السومري :

جاء في كتاب (وادي الرافدين مهد الحضارة) لمؤلفه (سير ليونارد وولي) العالم الاثري تعريب أحمد الباقي ص (٧) ما يلي :

« اما تقدم السومريين من الناحية الروحية فقد كان قليلا نسبيا اذا ما قورن بالنواحي الاخرى ، وكان التقدم في هذه الناحية على أيدي قوم غرباء من السومريين هم الساميون الذين تمت على أيديهم القوانين وظهر بينهم الانبياء » .

وهذا الدليل يدعم سابقه مما يشير الى استمرار تفوق الجنس العربي حضاريا حتى بعد مجيء السومريين .

الدليل الرابع : حول التحولات الحضارية في بلاد الشام :

يشير (جاك كوفان) في كتابه (الوحدة الحضارية) الى انه قد نضجت في بلاد الشام بين الالفين (٩ ــ ٦) ق.م جملة متكاملة من التحولات الحضارية قبل اي مكان آخر في العالم . ولكنه لم يلمس أسبابها وتطوراتها الا بقدر ضئيل جدا ص (٧) .

اولا يشير هذا الجهل الى ان تلك التحولات الحضارية قد وفدت الى بلاد الشام من الجزيرة العربية ؟

الدليل الخامس : ظاهرة كوخ (عين جويف) :

يقرر المؤلف انه لم يثبت حتى الآن ان انسان بلاد الشام قد خرج طوال العصر الجليدي الاخير من الملاجيء الطبيعية في المغاور والكهوف لشدة الصقيع الى مساكن من طين وخشب في العراء حتى الالف (١٠ ق.م ما شذ عن ذلك الا موقع (عين جويف) في غور الاردن ، حيث تم الكشف عن بقايا كوخ مشيدة داخل حفر مستديرة . تعود الى الالف (١٣) ق.م . وقد عثروا في هذه الكوخ على أدوات السحق والجرش الثقيلة ص (١٨ ــ ٢٠) من المرجع السابق . مما يرجح معه ان ساكنيه قد وفدوا الى هذا الموقع من منطقة سبقت بلاد الشام في تطورها الغذائي والعمراني أكثر من (٣٠٠٠) عام .

الدليل السادس : مسكن بدوي في اريحا :

اكتشفت العالمة (كينيون) في بقعة من تل أريحا في غور الاردن مسكنا موقتا ذا بنيان خفيف يعود تاريخه الى عام (٨٣٠٠) ق.م . كان سكانه فيما ترى من البداة (ص ٤٣ ــ ٤٤) .

فاذا علمنا ان بلاد الشام في تلك المرحلة كانت تتمتع بالخصب على قلة قليلة من السكان ، كما ذكر (جان كوفان) ذلك مرارا ، فانهم لم يعرفوا في حينها حياة البداوة والرعي قطعا لانتفاء الضرورة وهذا يشير الى ان اولئك البداة قد وفدوا الى هذا الموقع من الجزيرة العربية أيضا .

الدليل السابع : ظاهرة البرج والسور :

عثر في اريحا في المرحلة (آ) من العصر الحجري الحديث (٨٣٥٠ ـ ٧٦٢٠) ق.م على برج كبير مبني بالحجارة بارتفاع (٨،٥) م ويصل عرضه عند القاعدة الى (١٠) م وبداخله (٢٢) درجة تصعد نحو الفوهة ، كما عثر أيضا على جدار مبني من الحجارة يستند الى هذا البرج بطول (٨) أمتار وعرض (٣) أمتار ، وارتفاع (٤،٣٠) م (ص ٤٤) .

وظاهرة البرج والسور الفريدة من نوعها في بلاد الشام تدل فيما يرى المؤلف على (وجود نظام اجتماعي مختلف ، فهو اكثر تنظيما وجماعية في تنفيذ الاعمال المعمارية من المجتمعات القروية الاخرى (ص ـ ٥٨) .

وهذان البرج والسور فيما أرى يعودان أيضا الى الموجات المنساحة من الجزيرة العربية ، التي كانت أعرق في فن العمارة من بناة الاهرامات المصرية بما يزيد عن (٤٠) قرنا . كما ان طابع الانغلاق المعماري في البرج والسور يشير في حد ذاته الى غربة ساكنيه عن المنطقة .

الدليل الثامن : حول استئناس النبات والحيوان :

يؤكد (جاك كوفان) أن الجماعات البشرية لم تبدأ بانتاج القوت (اي ممارسة الزراعة وتأهيل الحيوان) الا في الالف (٨) ق.م . وانه لمن العبث الحصول على إثر لهما في الالف التاسعة ق.م ولئن كان الآثاريون قد عثروا على ظاهرة استئناس النبات والحيوان في بلاد الشام في أوائل الالف (٨) ق.م إلا انه يؤكد بأن تأهيلهما لم يبدأ في ذلك التاريخ وانما قبله بوقت طويل لا يستطيع تحديد زمانه ولا مكانه .

وهذا يشير الى ان هذه الحبوب المستأنسة والحيوانات المؤهلة قد وفدتا أيضا من الجزيرة العربية مع النازحين عنها .

الدليل التاسع : ظاهرة الوشم في مصر :

عثر في حفريات البداري في مقابر تقع جنوب اسيوط تعود الى (٧١٥٠) ق.م على قطع من العاج يظهر فيها بعض النساء بهن وشم (ص ٤٤٢ ــ ٤٢٣) . هذا الوشم فيما ارى دخيل على القارة الافريقية لعدم جدوى الوشم الازرق على البشرة السوداء . انه تقليد رعوي ظل متفشيا في المجتمعات العربية البدوية بصورة خاصة منذ القدم حتى القرن العشرين (ب.م) . وقد جاء في كتاب (وادي الرافدين مهد الحضارات) لـ (سير ليونارد وولي) ان ثمة ما يشير ايضا الى ظاهرة الوشم في اجسام ابنائه قبل الطوفان الاكبر (ص ١٨) ــ اي قبل الالف (٨ــ٧) ق.م .

الدليل العاشر : ظاهرة الاكل بالايدي :

ومن الادلة الطريفة على عروبة الشعب المصري ما لاحظه (ديورنت) قائلا : « كان المصريون في عهد الدولة القديمة (٣٥٠٠) ق.م ، يتناولون الطعام وهم جالسون متربعون . وكانوا ياكلون الطعام بايديهم على طريقة (شكسبير) ص (١٢٨) . وقد فات (ديورنت) ان هذه الطريقة بدوية عروبية وليست (شكسبيرية) قد جاءت مع النازحين من الجزيرة العربية ولا تزال تعتمد في بعض المناطق العربية في المناسبات ــ فشكسبير نفسه اذا صحت رواية (ديورنت) قد اقتبسها بترجيح شديد من مصدر عربي . ولو رأيته لقلت هاكم (الشيخ اسبر) على الموائد الانكليزية . وادع لمؤرخي الادب الانكليزي تعليل هذه الظاهرة .

الدليل الحادي عشر ــ طريقة دفن الموتى :

على ان من اطرف الادلة على عروبة الشعب المصري ما لاحظه (بريستد) في كتابه (فجر الضمير) قائلا : لقد حفرت آلاف القبور على حافة وادي النيل الخصيب مما يرجع تاريخ اقدمها بلا شك الى الالف (٥) ق.م . فكان يوجد الجسم البشري فيها راقدا في قاع حفرة وركبتاه مطويتان تجاه ذقنه : (ص ٦٤) .

وذلك على مثال ما لاحظ (جاك كوفان) في كتابه (الوحدة الحضارية) من انه شوهد في السوية الرابعة من المريبط السورية (٧٦٥٠

ـ ٧٣٠٠) ق.م قبر شبه بيضوي كان الهيكل العظمي لصاحبه في حالة القرفصاء في وضع مماثل لوضع الطفل في بطن امه ص (٦٦) . كما جاء في كتاب (وادي الرافدين مهد الحضارات) هذا النص « كانوا يلقون الميت في قبره على أحد جانبيه ويجمعون ركبتيه الى صدره بدعوى أن الانسان ـ كان يأتي الى الدنيا بهذا الشكل وعليه ان يغادرها على هذا النحو أيضا » (ص ١٨) .

وقد فاتهم جميعا ان هذه الطقوس في الدفن جاءت الواديين وبلاد الشام من الجزيرة العربية . فلقد تسلمت المراة فيها زعامة المرحلة الزراعية التي أبدعتها هي ، منذ الالف (١٢) ق.م وقد وفدت عبادتها كربة للامومة والزراعة الى بلاد الشام منذ أوائل الالف (٨) ق.م ، ومنها تسربت هذه العبادة الى العالم القديم غربية وشرقية كما قال (جاك كوفان) .

واذن فالربة الام في الجزيرة العربية هي التي ابدعت هذه الاصول الانثوية في الدفن إخذا بمقولة مفترضة « من البطن والى البطن تعود » ، لا احنى ولا ارحم . طقوس دينية في الدفن قد انساحت حتما من الجزيرة العربية منذ أوائل الالف (٨) ق.م الى اودية بلاد الشام والفرات والنيل ، مما يشير الى وحدة الاصل .

اما في الشمال الافريقي فقد كان الاموات يدفنون على استقامة أجسامهم وكأنهم نيام ، على ما ذكره (ويلز) في كتابه موجز تاريخ العالم . برهان حاسم على انعدام الصلات الفجرية بين الحضارات المصرية وبين الشمال الافريقي على عكس ما نوه به (ويلز) في لمح عابرة . مع الاشارة الى أنه لم يرد فيآثار الشمال الافريقي ما يدل على عبادة المراة ، فتحرر الاموات من طيّ الركب .

وعلى الرغم من كل ما سبق سرده من الادلة على مصر وما لم نسرده من الادلة الحاسمة كاللغة بخاصة ، فان ـ العالم الاثري (بريستد) يتنكر لهذه العروبة فيقول : (لقد بدأ الانتقال في مصر من الوحشية الى المدنية من لاشيء ، كما وأنه لم يكن لسكان وادي النيل في عصر ما قبل التاريخ أجداد متحضرون يرثون عنهم اي ثقافة .

وهكذا تكون مزاعم (بريستد) وشكوك غيره من دعاة فرعونية مصر قد شالت كفتهم عاليا في ميزان الادلة بمقابل ما يوجد من رصينها في الكفة الثانية مما سردته ومما لم يتسع المجال لسرده ، ولا سيما اللغة العربية .

تعليق لا بد منه : لقد قصدت بحديثي المطول بعض الشيء عن عروبة مصر أن أحرك نبض الحياة في المنطقة العربية الراهنة منذ فجرها الحضاري البكر ، على مدى آلاف الاعوام ، مما يساعد على تكوين وعي حضاري عربي صحيح . وعي لا غنى عنه لكل من يتناول ايا من مشاكلنا اللغوية او القومية او الادبية او الفلسفية أو التاريخية او السياسية او الاجتماعية وما اليها . مما يضيف ايضا شيئا جديدا واصيلا الى الوعي الحضاري العالمي .

وعي ما كان احوج الدكتور (احمد عابد الجابري) اليه في كتابه (تكوين العقل العربي) فلا يحكم على اللغة العربية ، ولا على العقلية العربية في مجمل اداناته لهما بالعقم والفراغ وذلك لاقتصاره في اسانيده على ما دون من التراث العربي بعد منتصف القرن الثاني الهجري . فلو انه خرق ذلك الحجاب التاريخي الحضاري السميك الذي احاط به نفسه، اذن لكانت انظاره أطلت من ذلك الخرق على ملامح حضارية عربية عريقة في القدم ، ولجاءت آراؤه أكثر صوابا واحكامه اقل جوراً .

ولو انه توافر للدكتور (زكي نجيب محمود) هذا الوعي ايضا لما كان شنع على التراث العربي ما شنعه في كتابه (تجديد الفكر العربي) ليحكم عليه بالسجن المؤبد في اقبية المتاحف الاثرية وذلك ـ رحمة بشيخوخته من اعدامه حرقا ، كما صرح. وغيرهما كثير في مختلف الاقطار العربية ، ومن شتى الاختصاصات وعلى رأسهم الدكتور (طه حسين) الذي حكم على الشعر الجاهلي الاصيل أعرق مقومات الشخصية العربية الثقافية بالاعدام ، فكوفيء في العهود الرجعية على فعلته تلك بلقب (عميد الادب العربي) . فكيف تصح هذه العمادة لمن ينكر دور الشاعر الجاهلي الاصيل في صناعة اللغة العربية : الفاظا ومفردات واصولا صرفية نحوية كتابه (في الادب الجاهلي ص ٦١ ـ ٦٤) ١٩٣٣ .

واخيرا ماذا عن تطور الحضارة المصرية على سفح (توينبي) الفني :

لقد هيمن الطابع المعماري بحدوسه ، في (الانغلاق والضخامة والقوة والرصانة) بصورة عامة على مظاهر الحضارة المصرية قرابة القين وخمسماية عام ، وذلك بتأثير عاملين اثنين هما (الديني والبيئي).ولكن على الرغم من تلك الهيمنة فقد تدرجت الحضارة المصرية في صعودها الفني على سفح (توينبي) بكثير من التعثر والعثرات من المرحلة المعمارية الى النحتية ، فالتصويرية ، ثم الى الشعرية في نهاية مطافها ، لتقضي نحبها هناك في الاعالي وقد بعدت كثيراً عن طابعها المعماري الاصيل .

ولكن من الصعوبة بمكان ان نترسم مع تلك الهيمنة المعمارية ملامح هذا التطور المتعثر في القطاع الفني لتداخل الفنون الجميلة وتعايشها مع بعضها البعض . فليس بين الحدوس المعمارية والنحتية ، وبين النحتية والتصويرية ، أو بين التصويرية والشعرية ، او بين الشعرية والموسيقية في سلسلتها المتماسكة الا فروق قليلة ، وان تمايزت من بعضها البعض ، اشكالا مواداً وادوات . وذلك بدليل ان كل فن يستطيع ان يؤثر في غيره من الفنون ، كما انه هو ايضا قابل للتأثر بها جميعا كما نوهنا بذلك آنفاً فما أشبه الفن في القطاع الثقافي بالطاقة في القطاع الفيزيائي .

على اننا نجد ملامح صعود الحضارة المصرية على سفح (توينبي) بوضوح اكثر في القطاع (السياسي) . وادارة الحكم .

ونظرا لتشعب هذا البحث سأكتفي بسرد بعض اللمح عن تطور الحضارة المصرية من المرحلة المعمارية حتى الشعرية .

لقد درج المؤرخون على تقسيم الحضارة المصرية الى عصور . ومن غرائب الحقائق (التاريخية الفنية) ان تتوافق هذه العصور مع المراحل الفنية التي صعدت اليها الحضارة المصرية على سفح (توينبي) عصراً بعد عصر وفنا بعد فن . لا يؤثر في ترتيب هذه المراحل اختلاف المؤرخين قليلا في تحديد تواريخها .

١ ـ عصر الدولة القديمة : دام (٨٧٠) عاما من (٣٥٠٠ حتى ٢٦٣٠) ق.م وقد استقرت الحضارة المصرية طوال هذه المدة في المرحلة المعمارية بحدوسها في (الانغلاق والضخامة والقوة والرصانة) كما اسلفنا .

٢ ـ عصر الامارات والفوضى ، دام (٤١٨) عاما من (٢٦٢٠ حتى ٢٢١٢) ق.م فبانقسام البلاد خلال هذا العصر الى امارات متناحرة ، وبتوزع السلطة الفرعونية المطلقة بين افراد من الامراء والحكام على غرار الحضارة اليونانية النحتية ، تكون الحضارة المصرية قد صعدت سياسياً على سفح توينبي الى المرحلة النتحية ذات الطابع التجسيدي الانعزالي .

٣ ـ عصر الدولة الوسطى ، دام (٤١٢) عاما من (٢٢١٢ حتى ١٨٠٠) ق.م قام بتاسيسها (امنحات الاول) وهو من أرومة غربية على رأي (دروزة) . قد خلص البلاد من فوضاها ، وتوحدت إماراتها ونحت في سياستها وادارتها الى الحكمة ـ والديمقراطية لتصعد بذلك الى المرحلة التصويرية بحدوسها القطرية والواقعية ، على مثال الحضارة الصينية .

٤ ـ عصر الهيكسوس ، ثم يأتي الهيكسوس فيحتلون البلاد ، ولكن على نزاع مستمر مع اهاليها طوال (٢٢٠) عاما من (١٨٠٠ حتى ١٥٨٠) ق.م فنمت على ايدي هؤلاء الغزاة بذور المرحلة البطولية الشعرية في ابناء البلاد فيطردونهم بعد نضال طويل .

٥ ـ عصر الدولة الحديثة ، وهو عصر الامبراطوريات دام (٤٨٠) عاماً من (١٥٨٠ حتى ١١٠٠) ق.م وتصعد الحضارة المصرية سياسياً خلاله الى المرحلة الشعرية البطولية فيمتد حكم مصر حتى حدود الفرات .

على أن هذه المرحلة قد بلغت اوجها الشعري على يدي اثنين من أعظم عظماء ملوكها : اخناتون الشاعر ورمسيس الثاني البطل .

فماذا عن اخناتون :

عاش بين (١٣٨٠ ـ ١٣٥٠) ق.م ابدع ديانة موحدة جديدة باسم

الاله (آتون) والغى ديانة آبائه واجداده باسم الاله (آمون) لاشراكها . عرض (بريستد) في كتابه (فجر الضمير) (٣٣٨) بيتاً من قصائده واناشيده الرائعة كان اهمها جميعاً قصيدته التوحيدية وقد بلغت (١٤٥) بيتاً ومن ابلغ ما جاء فيها حول عقيدة التوحيد مخاطباً (الهه آتون) بقولـه :

« انت خلقت السماوات العلى .

« لتشاهد كل ما صنعت حينما كنت لا تزال وحيداً .

« مضيئاً في صورتك انت (آتون) الحي » .

بمعنى ان الشمس ليست (آتون) الاله وانما هي صورته فحسب .

ويقطع (إخناتون) العطاءات عن كهنة (آمون) ومعابدهم ، مما حرضهم على مقاومة حركته فيظهر الضعف على حكمه ، وتعلن الاقاليم عصيانها ، فيتركها الى حريتها لعدم قناعته بحق الفتح واخضـاع الولايات لحكم مصر . فتنضب موارد الدولة ويموت الملك الشاعر الموحد مفلساً في اوج شبابه في الثلاثين من عمره ، وبلا وريث للعرش .

ثم ماذا عن رمسيس الثاني :

عاش تسعين عاماً بين (١٣١٥ ــ ١٢٢٥) ق.م قد بلغت الحضارة المصرية اوجها البطولي على يديه ، فقد اعاد لها هيبتها واستقرارها واسترجاع ممتلكاتها . وتفرق البلاد خلال حكمه الطويل في فيض من النعيم والازدهار . في شتى مجالات الحياة .

ولكن مـا ان استنفدت الحضارة المصرية جميع مضامينها الشعرية والبطولية بعيداً جداً عن طابعها المعماري المغلق على يدي هذين الملكين حتى دخلت في مرحلة الانحلال . فانتاب البلاد فترات متقطعة من الضعف والاستقرار والاضطراب . فيحتاجها اللوبيون عام (٩٤٥) ق.م ثم الاشوريون عام (٦٧٣) ثم الفرس عام (٥٣٥) ، ثم الاسكندر المكدوني عام (٣٣٣) ، ثم الرومان عام (٣٠) ق.م لتلتقي الحضـارة المصريـة بالحضارة العربية الام ، لقاءها الاخير عام (٦٥٠) ميـلادية على يد المحررين العرب تحت رايـة الاسـلام .

خلاصـة وخاتمـة :

وهكذا تصدق وجهتا نظر كل من (توينبي واشبنكلر) **بصدد انحلال** الحضارة المصرية وانهيارها .

فلقد بدأت روح الحضارة المصرية بالانحلال عندما تخلت سياسياً عن طابعها المعماري المغلق في نهاية الدولة القديمة عام (٢٥٦٠) ق.م وفقا لنظرية (توينبي) الا انها لم تنهره الا بعد ان استنفدت جميع مضامينها في نهاية المرحلة الشعرية عام (١١٠٠) ق.م وفقا لـراي (اشبنكلر) . فتغرق اختناقاً في الاعالي على سفح (توينبي) الفني ، وقد بعدت كثيراً عن طابع فنها المعماري الاصيل كما تغرق ثعابين اعماق البحار اختناقاً عندما تصعد الى الاعالي بعيداً عن بيئتها الخاصة .

المراجـع :

(١) مختصر دراسة التاريخ ج ١ ــ ارنولد توينبي . ت محمد شبل (١٩٦٦) .

(٢) اشبنكلر ــ عبد الرحمن بدوي . ١٩٤١ .

(٣) قصة الحضارة ــ ويل ديورنت ج ١ ت ــ زكي نجيب محمود (١٩٥٤)

(٤) الوحدة الحضارية في بلاد الشام بين الالفين (٩ ــ ٨) ق.م جاك كوفان تعريب قاسم طوير (١٩٨٤) .

(٥) وادي الرافدين مهد الحضارة (سرليونا وولي) تعريب احمد الباقي ١٩٤٧ .

(٦) موجز تاريخ العالم هـ . ج ويلز ــ ت ــ عبد العزيز جاويد (١٩٥٩) .

(٧) الخطوط الكبرى في سورية ــ اسد الاشقر ــ ١٩٨٦ .

(٨) تكوين العقل العربي د. احمد عابد الجابري (١٩٨٤) .

(٩) تاريخ الجنس العربي ــ محمد عزت دروزه ــ (١٥٦) .

(١٠) تجديد الفكر العربي . د. زكي نجيب محمود .

(١١) في الادب الجاهلي . د. طه حسين ــ ١٩٢٣ .

★ ★ ★

اسطورة «أوديب» في التحليل البنيوي

د. عبد الكريم حسن

في العدد « ٣٤٩ » الموافق لشهر ايلول عام « ١٩٩٢ » قامت مجلة « المعرفة » السورية مشكورة بنشر الحلقة الاولى من دراستنا التي بعنوان « اوديب في التحليل النفسي والبنيوي » . وكانت تلك الحلقة خاصة بالتحليل النفسي لعقدة اوديب . وها نحن نتوجه بالشكر لمجلة « المعرفة » ونضع بين يديها الحلقة الخاصة بالتحليل البنيوي لاسطورة اوديب ، وهو التحليل الذي قدمه زعيم المناهج البنيوية « كلود ليفي ستروس » .

ـ د. عبد الكريم حسن : باحث وناقد من القطر العربي السوري ، أستاذ الأدب العربي الحديث في كلية الآداب بجامعة تشرين ، له عدد من الاعمال منها « البنيوية الموضوعية » « المنهج الموضوعي ـ نظرية وتطبيقا » .

الاسطورة ظاهرة « من ظواهر اللسان » «Langage» ، وككل ظواهر اللسان فان الاسطورة « لغة » «Langue» وكلام «Parole» ولكن ما هي اللغة في الاسطورة ، وما هو الكلام ؟ . ماذا نعني بهذا وماذا نعني بتلك ؟ .

ربما كان الاجدى ان نتوقف في هذه المقارنة بين الاسطورة واللسان عند ظاهرة من الظواهر الاكثر بروزا في اللسان وهي « اعتباطية العلامة اللسانية » «Arbitsrarité du signe linguistique» . فالعلامة علاقة لا تعليل لها بين الدال والمدلول . انها علاقة لا تنشأ عن ضرورة داخلية بين وجهيها ، ولكنها تعبر عن وظيفة « اصطلاحية » تعارف عليها واضعوها .

ولا شك ان الاسطورة تشي بمثل هذه العلاقة الاعتباطية حيث « ان تتابع الاحداث فيها لا يخضع لاية قاعدة منطقية »(١) ، و « ويمكن لأي حامل «Sujet» فيها ان يملك اي محمول «Prédicat» »(٢) ، و « ما من علاقة يمكن تصورها الا ويمكن ان تتحقق فيها »(٣) . ولكننا لو استسلمنا لهذا الراي ، واخذنا باعتباطية العلاقة في الاسطورة ، فكيف نفسر اذاً ذلك التشابه الكبير بين الاساطير عند الشعوب المختلفة ومن اقصى العالم الى اقصاه ؟ .

هذا التساؤل الذي يطرحه « ليفي ستروس » يسمح له بالعبور الى المقارنة بين حالتين ؛ حالة علم اللسان في المرحلة ما قبل « السوسيرية » اي ما قبل العلمية ، وحالة علم الاساطير في المرحلة ما قبل العلمية . فلقد كان فلاسفة اللسان ينفقون الكثير من الجهد والوقت لاثبات الصلة بين الاصوات والمعاني في اللغة . ولكنهم عبثا كانوا يفعلون ، فالاصوات نفسها تعبر عن معان مختلفة من لغة الى أخرى « ولم يحل هذا التناقض الا عندما

(1) «Anthropalogie structurale», C.L. Strauss, éd, plon, Paris, 1958 et 1974, 1er volume. P. 229.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

تيقنوا ان الوظيفة الدالة للغة لا ترتبط بالاصوات نفسها ، وانما بالطريقة التي تتوالف فيها هذه الاصوات »(٤) .

ولقد مر علم الاساطير بمرحلة مشابهة تماما لتلك التي مرت بها علوم اللسان . فكما كان علماء اللسان مثلا يعتقدون أن الصوائت المفتوحة في الفرنسية «Les voyelles ouvertes» ترتبط بتشكيل اسماء الاشياء الكبيرة والسمينة والثقيلة .. الخ ، كان هناك من العلماء ممن انصبت نظرياتهم على معالجة الاساطير يعتقدون أن معاني معينة ترتبط بموضوعات اسطورية معينة . وفي طليعة هؤلاء المحلل النفسي الشهير « يونغ » الذي اطلق على ذلك اسم « الانماط المبدئية » «Les archétypes» (٥) .

ولكن « ليفي ستروس » يعترف بأن المقارنة بين علم الاسطورة وعلم اللسان يمكن أن ينقله من صعوبة الى اخرى . فالاسطورة جزء من اللسان « واذا اردنا أن نتحدث عن المميزات الخاصة بالفكر الاسطوري فلا بد من الاخذ بأن الاسطورة في اللسان وخارج اللسان في نفس الوقت »(٦) . ان الاسطورة في اللسان لانها لغة وكلام . وهي خارج اللسان لانها تقع في مستوى ثالث لا بد لتحديده من تحديد خواص اللغة والكلام . فمن وجهة النظر الزمنية ان اللغة تنتمي الى مستوى الزمن القابل للعكس «Réversible» ، في حين ينتمي الكلام الى مستوى الزمن غير القابل للعكس «Irréversible» . فنحن على مستوى اللغة نجد انفسنا على مستوى القواعد والقوانين ، ولكننا على مستوى الكلام نجد انفسنا على مستوى استخدام القواعد والقوانين . ان اللغة تعلو على الزمن ، ولكن الكلام يجري في الزمن بما لا يمكن معه رده الى الوراء . ولما كانت الاسطورة لغة وكلاما فانها تجمع بين خواصهما لتتعداهما الى مستوى آخر هو المستوى الاسطوري .

---

(4) Ibid, P. 230.

(٥) ولسنا نرى ما يسوغ ترجمة هذا المصطلح الى اللغة العربية بـ « الانماط العليا » ، وذلك لان الجذر «arché» لا يحمل معنى العلو أو الارتفاع وانما معنى المبدأ «principe»

(6) Ibid.

ولفهم هذه الحقيقة يساعدنا « ليفي ستروس » بعقد المقارنة بين الاسطورة والايديولوجيا . فربما كانت الايديولوجيا السياسية في المجتمعات المعاصرة شديدة الشبه بالاسطورة ، لا بل تحل محلها الى حد بعيد على حد تعبير الكاتب . ومثاله لتوضيح ذلك هو الثورة الفرنسية كما ينظر اليها اليوم المؤرخ والسياسي . فاما الاول فانه يراها مجموعة من الاحداث التي لا يمكن عكسها . واما الثاني فانه يراها مصورا «schème» يسمح له بتفسير البنية الاجتماعية المعاصرة لقرننا ، والصراعات التي تحتدم فيها ، كما يسمح له باستشراف معالم التطور المستقبلي . « وهذه البنية المزدوجة ؛ التاريخية واللاتاريخية في آن واحد ، هي التي تفسر لنا كيف تنتمي الاسطورة الى مجالي الكلام واللغة »(٧) حيث تعيد الى احداث مضت ، ولكن قيمتها الجوهرية تكمن في انها بنية دائمة ؛ اعني انها تعيد الى الماضي والحاضر والمستقبل . فالاسطورة مستوى ثالث من مستويات اللسان . انها لغة وكلام ، بالاضافة الى أنها متميزة عن اللغة والكلام .

وكما تتصف اللغة والكلام كل منهما بطابعه المطلق ، فان الاسطورة تتصف بطابعها المطلق الذي يميزها من الوقائع الالسنية الاخرى . هكذا يقارن « ليفي ستروس » بين الشعر والاسطورة ، فيلاحظ انه في حين يستعصي الشعر على الترجمة من لغة الى اخرى ، أن الاسطورة تحافظ على قيمتها مهما بلغت رداءة ترجمتها . « فجوهر الاسطورة لا يكمن في اسلوبها ، ولا في صيغة سردها ، ولا نحوها ، وانما في الحكاية التي تقصها »(٨) . ان الاسطورة لسان ، ولكنها لسان يعمل على مستوى رفيع جدا . ومهما كان جهلنا باللغة التي تترجم اليها ، والثقافة التي تعبر عنها ، فان النظر اليها كاسطورة يبقى كذلك من اي قارىء كان وعلى مستوى العالم بأسره .

هكذا يخلص الكاتب الى النتائج المؤقتة التالية :

١ ــ « اذا كان للأساطير معنى ، فان هذا المعنى لا يعود الى العناصر

(7) Ibid, p. 231.
(8) Ibid, p. 232.

المعزولة التي تدخل في تركيبها ، وانما الى الطريقة التي تم بها التوليف بين هذه العناصر .

٢ ــ ان الاسطورة تنتمي الى مستوى اللسان ، فهي جزء لا يتجزأ منه . ولكن اللسان كما هو موظف في الاسطورة يكشف عن خواص نوعية .

٣ ــ انه لا يمكن البحث عن هذه الخواص الا على مستوى اعلى من المستوى العادي للتعبير اللغوي . فهي من طبيعة أكثر تعقيداً من تلك التي نصادفها في اي تعبير لغوي ومن اي نمط كان »(٩) .

ومن هذه النتائج المؤقتة التي يعقدها « ليفي ستروس » كفرضية عمل ؛ يتوصل الى نتيجتين مهمتين :

١ ــ « الاولى ان الاسطورة ــ ككل كائن السني ــ تتالف من وحدات تكوينية «unites constitutives» .

٢ ــ والثانية ان هذه الوحدات تتضمن حضور الوحدات التي تدخل عادة في بنية اللغة ؛ كالوحدات الصوتية «Les phonèmes»، او الوحدات الصرفية «Les morphèmes» ، او المعيناوية « Les sémantème » . والوحدات التكوينية للأسطورة هي بالقياس الى الوحدات المعيناوية كما هي هذه الاخيرة بالقياس الى الوحدات الصرفية ، وكما هي الوحدات الصرفية بالقياس الى الوحدات الصوتية . فكل شكل يختلف عن سابقه بدرجة أعلى من التعقيد »(١٠) . ولما كانت الوحدات التكوينية هي الاكثر تعقيداً من بين كافة هذه الوحدات ، فان « ليفي ستروس » سيطلق عليها اسم « الوحدات التكوينية الضخمة » «grasses unités constitutives»او «Mythèmes» « اسيطرات » . والسؤال الذي يطرحه الكاتب هو : كيف يمكن التعرف على هذه الوحدات وعزلها ؟.

للتعرف على هذه الوحدات ــ يجيب الكاتب ــ لا بد من البحث عنها

(9) Ibid.
(10) Ibid, p. 233.

في مستوى اعلى من المستوى الذي تتركز فيه الوحدات الصوتية والصرفية والميناوية ، وهو مستوى الجملة . ويدرك الكاتب ان مثل هذا العمل « لا بد ان يكون — في المرحلة التمهيدية — خاضعا للتجريب والخطأ ، وان يسترشد الباحث فيه بهدي المبادىء الاساسية للتحليل البنيوي ؛ كالاقتصاد في التفسير ، ووحدة الحل ، وامكانية اعادة بناء المجموع انطلاقا من الشذرة الواحدة ، واستشراف التطورات اللاحقة بدءا من المعطيات الراهنة »(١١) .

هكذا يبدأ « ليڤي ستروس » بتقطيع الاسطورة الى جمل صغرى ، تعبر كل واحدة منها عن علاقة بين حامل ومحمول . ولكن ، ما الذي يميز العلاقة داخل الوحدة التكوينية الضخمة من العلاقة داخل الوحدات التكوينية الاخرى ، كالصوتية والصرفية والميناوية ؟ . هذا السؤال الذي يطرحه الكاتب يضيف اليه سؤالا آخر هو انه اذا كانت هذه الطريقة في التقطيع تحترم المستوى التزمني «diachronique» ؛ مستوى ترتيب الاحداث في الاسطورة ، فما هو مصير المستوى التزامني «Synchronique» اذاً ؟. ان الاكتفاء بالتقطيع على هذا المستوى يضع التحليل في زمن غير قابل للعكس ؛ زمن الكلام ، فماذا عن الطبيعة المزدوجة للأسطورة ؛ قابليتها وعدم قابليتها للعكس ، تزمنها وتزامنها ، كلامها ولغتها ؟...

للإجابة على هذه الاسئلة يفترض الكاتب ان الوحدات التكوينية الحقيقية للأسطورة ليست في العلاقات المعزولة ؛ اي في الجمل القصيرة ، وانما في « رزم العلاقات » «Paquets de relations» . وبالتوليف — والتوليف وحسب — بين هذه الرزم او تلك « تكتسب الوحدات التكوينية وظيفة دالة »(١٢) . هذا ويمكن للعلاقات التي تكونها رزمة واحدة ان تظهر على فواصل متباعدة اذا ما نظرنا اليها من منظور تسلسلها الزمني ؛ اي من اليمين الى الشمال داخل السطر الواحد ، ومن اعلى الى اسفل عبر السطور. فأما اذا اعدنا هذه العلاقات الى تجمعها «الطبيعي» فاننا نكون قد نجحنا في تنظيم الاسطورة وفقا لنظام زمني من نمط جديد . وهذا

(11) Ibid.

النظـام تزمني وتزامني في آن واحـد . انه تزمني لانه يراعي تسلسل الاحداث في السطر الواحد وعبر السطور . وهو تزامني لانه يراعي ترتيب العلاقات في حقول امثالية . فالعلاقات داخـل العمود الواحـد نظائر لبعضها ، وليست أكثر من متغيرات لصيغة واحدة . وبذا يكون « ليفي ستروس » قد جمع الخواص المميزة للغة والكلام .

بعد كل هذا وذاك ينتقل الكاتب الى تناول اسطورة « أوديب » مشيرا في البداية الى ان هذه الاسطورة لم تصلنا بوجهها الديني او الطقوسي ، وانما بوجهها الادبي الذي جاء متناثرا في كتابات متفرقة ، وفي مرحلة متأخرة . وعلى هذا ، فان الكاتب يحذرنا من ان ما يقدمه بشأن هذه الاسطورة ليس تفسيرا مرضيا للمختصين ، وانما مجرد تقنية لا يتردد في التساؤل عن مدى شرعية استخدامها في هذه الحالة الخاصة بالذات . ولا نعدم هنا أن نلاحظ تواضع العالم خاصة عندما يقول ان ما يقدمه ليس برهانا بالمعنى العلمي للكلمة ، وانما هو « برهان »(١٢) بالمعنى الذي يعطيه البائع الجوال وهو يقدم شرحا سريعا لبضاعته التي يعرضهـا على المتسكعين .

ولكي نفهم التحليل البنيوي لاسطورة « اوديب » لا بد من أن تكون لعبة الورق ماثلة في اذهاننا . فلنتصور كمية من اوراق اللعب معروضة امام اعيننا في ترتيب عشوائي . هذه الاوراق تمثل الاسطورة ، وكل ورقة منها تمثل الجملة ـ العلاقة «La phrase-relation» ، أو الوحدة التكوينية « الصغرى » ، « اي الاسطر » . ان ما يقترحه «ليفي ستروس» هو أن يقدم هذه الاوراق في عرض جديد يأخذ بعين الاعتبار الترتيب العشوائي في نفس الوقت الذي يعمل على ترتيبها وفقا للمجموعات التي تنتمي اليها . وعلى غرار أوراق اللعب التي توزع في اربع مجموعات ، فان الجمل ـ العلاقات تتوزع في اربعة اعمدة . واذا كان ما يماثل ورقة اللعب هو الجملة ـ العلاقة في الاسطورة ، فان ما يماثل العلاقة

(12) Ibid., p. 234.

(١٢) ولذا فهو يضع هذه الكلمة بين هلالين . المصدر السابق ، ص ٢٣٥ .

بين الاوراق التي تنتمي الى مجموعة معينة ، هو العلاقة بين الجمل ـ العلاقاتداخل العمود الامثالي(١٤) الواحد «Colonne paradigmatique» وكما تشكل كل مجموعة من المجموعات الاربع ـ في اوراق اللعب ـ رزمة من الورق ، فان كل عمود امثالي يتكون من رزمة من الجمل ـ العلاقات التي يسميها « ليفي ستروس » « وحدة تكوينية ضخمة » .

فلنتأمل مع الكاتب في مجموعة الأعداد التالية على سبيل المثال :

١ ـ ٢ ـ ٤ ـ ٧ ـ ٨ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٦ ـ ٨ ـ ١ ـ ٤ ـ
٥ ـ ٧ ـ ٨ ـ ١ ـ ٢ ـ ٥ ـ ٧ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ ٨ .

ان ظهور هذه المجموعة من الاعداد على هذا النحو ، اعني ظهورها مكتوبة على سطر أو سطرين متتالين لا يسمح بأكثر من ملاحظة العلاقات العشوائية التي تربط بين مختلف عناصرها . وهذا هو نفس الوضع الذي تظهر عليه الاسطورة اذ تتالى فيها الجمل ـ العلاقات بشكل عشوائي . وهذه العشوائية في الحالتين هي صورة التسلسل التزامني غير القابل للعكس .

ويأتي « ليفي ستروس » ليقترح علينا اعادة كتابة هذه الاعداد بالشكل الذي يحافظ فيه على احترام عشوائيتها ، اعنى تسلسلها التزمني في نفس الوقت الذي يقدم فيه علاقات منطقية تربط بينها .

١ ٢ ـ ٤ ـ ـ ٧ ٨
ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٦ ـ ٨
١ ـ ٢ ـ ٥ ـ ٧
ـ ـ ٣ ٤ ٥ ٦ ـ ٨

(١٤) السلسلة الامثالية مجموعة من العناصر القابلة للابدال بعضها من بعض في اطار محدد ، واما السلسلة التاليفية «Syntagmatique» فمجموعة من العناصر التي تلتقي الى جانب بعضها لتشكل وحدة اكبر . وذلك كالتقاء الوحدات الصوتية لتشكيل الوحدات الصرفية ، والصرفية لتشكيل الوحدات المعناوية ... الخ ، وفي حين تعمل عناصر السلسلة الامثالية في الغياب «in absentia» ان عناصر السلسلة التاليفية تعمل في الحضور in praesentia ان هذه موجودة بالفعل ، فاما تلك فموجودة بالامكان ,

فمن يقرأ هذه الأعداد في ترتيبها الجديد يلاحظ انها حافظت على ترتيبها القديم في نفس الوقت الذي دخلت فيه ضمن ترتيب جديد يقوم على وضع الأمثال بعضها تحت بعض .

والأسطورة مقصوص «récit» يتكون من جمل . وكل جملة علاقة بين حامل ومحمول . وهذه الجمل ـ العلاقات وحدات صغرى تتالى بما يشكل السلسلة التاليفية . فعندما نقرأ الاسطورة او نصغي اليها إنما نتعامل مع بعدها الزمني ، أعني مع الاسطورة ككلام . ولكن هذا البعد لا يظهر العلاقات المنطقية بين هذه الوحدات. وما يحاوله «ليفي ستروس» هو اعادة كتابة الاسطورة ، اي اعادة توزيع وحداتها الصغرى بما يكشف علاقاتها التاليفية والأمثالية في آن واحد . ونشير هنا الى ان التقابل ذا الدلالة بين سلسلتين امثاليتين تشكلان زوجاً واحداً هو **تقابل ضروري** واما التقابل الثنائي بين وحدات هاتين السلسلتين فيمكن الا يكون متحققاً وعندها يبقى المقابل لها في السلسلة الأخرى خاوياً . واذا تحقق التقابل ذو الدلالة وضعت الوحدتان على سوية واحدة في العمودين .

هكذا نبدأ بالوحدة الأولى فنضعها في أول السطر رأساً العمود الأول الذي يشكل السلسلة الامثالية الاولى ، في نفس الوقت الذي تكون فيه بداية السطر الاول ، اي عنصراً من عناصر السلسلة التاليفية التي ستمتد بشكل خيطي من سطر الى سطر .

فأما الوحدة الثانية فإما ان تدخل في علاقة أمثالية مع الجملة الاولى فنضعها تحتها مباشرة في العمود الاول نفسه . وإما أن تدخل معها في علاقة تاليفية ، وعندها نكون امام مجموعة من الاحتمالات :

(١) ـ الأول أن تكون على علاقة تقابل ذي دلالة مع الوحدة الأولى ، فنضعها على مستوى السلسلة الأمثالية رأساً للعمود الثاني ، وعلى مستوى السلسلة التاليفية في نفس السطر الذي وضعنا فيه الوحدة الاولـى .

(٢) ـ والثاني الا يكون التقابل ذا دلالة بين الوحدتين وانما بـين سلسلتيهما الامثاليتين وحسب . وعندها نضعها رأساً للعمود الثاني وفي السطر الثاني لا الأول .

(٤) ـ والثالث الا يكون التقابل ذا دلالة مع الوحدة الاولى لا على مستوى الوحدة كوحدة مفردة ، ولا على مستوى السلسلة الامثالية التي تنتمي اليها ، وعندها نضعها راساً لاحد العمودين الثالث او الرابع .
وهنا نتوقف قليلا لادخال مفهوم جديد هو مفهوم «التعالق» «Corrélation» فاذا كانت العلاقة التي تربط بين العمودين الاول والثاني علاقة تقابل ذي دلالة ، واذا كانت العلاقة التي تربط بين العمودين الثالث والرابع هي أيضاً علاقة تقابل ذي دلالة ، فان العلاقة التي تربط بين هذين الزوجين من الاعمدة هي علاقة مشتركة او « تعالق » . ومن الجدير بالذكر هنا أن « ليفي ستروس » في تحليله لكافة الاساطير يحصر عدد الاعمدة باربعة والتعالق هذا هو الذي سيحدد موقع الوحدة الصغرى الثانية في العمود الثالث أو الرابع . فاذا كانت هذه الوحدة على تعالق مع الوحدة الاولى على مستويي الوحدة المستقلة والسلسلة الامثالية وضعناها راساً للعمود الثالث وعلى نفس السوية التي وضعنا عليها الوحدة الاولى ، واذا كان التعالق على مستوى السلسلة الامثالية وحسب ، وضعناها راساً للعمود الثالث ولكن في السطر الذي يلي مباشرة . واما اذا لم يكن هناك من تعالق معها وانما مع ما كان يمكن ان يشكل راساً للعمود الثاني وضعناها راساً للعمود الرابع ... وهكذا دواليك .

ونخلص الآن الى تعريف الوحدة التكوينية الصغرى «Le Mythème» . فهذه الوحدة هي الجملة ـ العلاقة التي تدخل في علاقة تقابل ذي دلالة . ولما كانت البنية التاليفية للأسطورة لا تسمح دائما باظهار هذه العلاقات على مستوى الجمل المستقلة مباشرة ، وانما على مستوى الحقول الامثالية ، فان كل عمود يشكل بدوره وحدة تكوينية صغرى ، ولكنها تتميز من سابقتها بأنها وحدة سميكة «Grosse» . وهي سميكة لأن « ليفي ستروس » يشبهها برزمة من أوراق اللعب .
وهكذا نصل الآن الى تقديم الجدول البنيوي لاسطورة «اوديب»(١٥).

---

(١٥) نستعير هذا الجدول من « ميراي مارك ليبيانسكي » «M.M. Lipianski» لانها قدمته في صورة أشد وضوحا مما هو عليه الامر عند « ليفي ستروس » .
— «M.M. Lipianski» - «Le structuralisme de levi-strauss». éd, payot, Paris, 1973.

	1	2	3	4
	السلسلة التأليفية (البنية الزمنية)			
السلسلة الاستبدالية (البنية التزامنية)	قدموس يبحث عن أخته أوروبا التي اختطفها زوس	—	—	—
	—	—	قدموس يقتل التنين	—
	—	السبارطيون يُفني بعضهم بعضاً	—	—
	—	—	—	لابداكوس والد لايوس = أعرج ؟
	—	أوديب يقتل أباه لايوس	—	لايوس والد أوديب = أعسر ؟
	—	—	أوديب يذبح أبا الهول	أوديب = قدمٌ متورمة ؟
	أوديب يتزوج من أمه جوكاستا	—	—	—
	—	إتيوكل يقتل أخاه بولينيس	—	—
	أنتيغونا تدفن أخاها بولينيس الذي تخطى المحظور	—	—	—
	1. علاقات قربى مفرطة بالتقدير	2. علاقات قربى منقوصة التقدير	3. القضاء على الوحوش	4. أسماء أعلام، تشير إلى صعوبة السير بانتصاب
			↓ نفي ولادة الإنسان من الأرض	↓ إصرار على ولادة الإنسان من الأرض

كيف يقرأ « ليفي ستروس » هذا الجدول ؟

ربما كان من فضل القول بعد كل ما تقدم أن نشير مع الكاتب الى ان كل حقل من الحقول السابقة « يضم علاقات من نفس النوع . ولو أننا كنا نروي الأسطورة على شكل قصة لما وضعنا في الحسبان هذا التوزيع في حقول ، ولكنا قرأنا السطور من اليمين الى الشمال ، ومن الأعلى الى الأسفل »(١٦) . ولكن المسألة هنا لا تتعلق برواية الاسطورة ، وانما **بفهمها** . وهذا ما يجعل من نصف المستوى التزمني (من الاعلى الى الاسفل) فاقدا لقيمته الوظيفية . وهكذا تقتصر القراءة على الاتجاه الذي يمضي من اليمين الى الشمال حقلا بعد حقل مع معالجة كل حقل على حدة .

وبلاحظ الكاتب « ان **العلاقات** المجتمعة في نفس الحقل تقدم ــ على سبيل الفرضية ــ **سمة مشتركة** «Un trait commun» ينبغي استخلاصها :

ــ ففي الحقل الاول تدور الاحداث كلها حول **أقارب من نفس الدم** . وتكشف هذه الاحداث عن علاقات قربى مبالغ فيها . فهؤلاء الاقارب يتعاملون بأكثر حميمية مما تسمح به القوانين الاجتماعية . فلنقل اذا إن السمة المشتركة في الحقل الاول تكمن في علاقات قربى **مفرطة التقدير** «sur-estimés» .

ــ وأما الحقل الثاني ، فانه يترجم نفس العلاقة ، ولكنها هنا موسومة بعلامة النفي . إنها علاقات قربى **منقوصة التقدير** «sous-estimés» .

ــ وأما الحقل الثالث ، فانه يتعلق بوحوش ، وبالقضاء على هذه الوحوش .

ــ وأما الحقل الرابع ، فيقتضي تقديم بعض التحديدات »(١٧) .

(16) «Anthropologie structurale», Ibid, p. 237.

(17) Ibid.

ومن ذلك ما التفت اليه السابقون مما يمكن ان تحمله أسماء الأعلام في السلالة الأبوية لـ « أوديب » من معان . « ولكن اللغويين لا يعيرون هذه المعاني أية أهمية لأن معنى أية مفردة لا يتحدد الا بامكانية وضعها في السياقات التي ترد فيها »(١٨) . فما العمل اذاً ونحن نعرف أن أسماء الأعلام عموما لا سياق لها ؟ . ولكن هذه الصعوبة التي تعترض الكاتب ما تلبث أن تتضاءل حين يلاحظ أن طريقته في اعادة تنظيم الأسطورة تجعل من الاسطورة ذاتها سياقا . « فالمعنى المفترض لكل اسم على حدة لا يقدم قيمة دالة . ولكن التقاء الاسماء الثلاثة عند خاصية مشتركة هو ما يقدم القيمة الدالة . فهذه الاسماء تحمل معاني مفترضة تشير الى **صعوبة السير بانتصاب** »(١٩) .

وقبل أن يتقدم الكاتب في البحث يتساءل عن طبيعة العلاقة التي تربط بين حقلي اليسار ، الثالث والرابع . ويلاحظ الكاتب « أن الحقل الثالث يخص وحوشا . فالتنين أولا وحش ينتمي الى السفلي ، ولا بد من **القضاء عليه** لكي يستطيع البشر ان يولدوا من الارض . و « أم الهول » ثانيا تحاول ـ عن طريق ألغاز تتعلق بطبيعة الانسان أن تسلب ضحاياها الحياة . فالمفردة الثانية وهي « أم الهول » تفيد انتاج المفردة الاولى وهي « التنين » التي تعيد الى ولادة الانسان من الارض «L'autochtonie de l'homme» . ولما كان هذان الوحشان ينتهيان الى القتل على يد البشر ، فان في وسعنا القول ان السمة المشتركة في الحقل الثالث تكمن في **نفي صدور الانسان** من الارض ؛ أي نفي الاعتقاد بولادة الانسان من الارض »(٢٠) .

وهذه الفرضية تساعد الكاتب على فهم معنى الحقل الرابع . « وفي الاساطير كثيرا ما يبدو البشر المولودون من الارض لحظة انبثاقهم عاجزين عن السير ، أو متعثري الخطا . هكذا تبدو المخلوقات الارضية عند قبيلة «بويبلو» «pueblo» من أمثال «شوميكولي» «shumikoli» أو «موينغو»

(18) Ibid.
(19) Ibid.
(20) Ibid, p. 238.

«Muyingwû» عرجاء او ذات اقدام رخوة او مجروحة. والملاحظة نفسها عند « الكوسكيمو » «Koskimo» في اساطير قبيلة « الكواكيوتل » «Kwakiutl» اذ بعد ان يلتهم الوحش السفلي «تسياكيش» «Tsiakish» ضحاياه نراهم يصعدون الى سطح الارض متعثرين في سيرهم اماما او جانبا »(٢١) . وهكذا فان السمة المشتركة في الحقل الرابع يمكن ان تكون « إصراراً على فكرة الانبثاق الانساني من الأرض »(٢٢) .

وبانتهاء المعاني الافتراضية التي يأخذها كل حقل على حدة ، يتساءل المرء عن الربط بين هذه الحقول ، والنتائج التي يمكن ان تتمخض عن هذه العملية .

وهنا يلاحظ الكاتب « ان الحقل الرابع يعقد علاقة مع الحقل الثالث مماثلة لتلك التي يعقدها الحقل الاول مع الحقل الثاني »(٢٣) . وهكذا يتغلب « ليفي ستروس » على عقبة الربط بين مجموع العلاقات في الحقول الاربعة بالصيغة التالية : « إن علاقتين متناقضتين هما علاقتان متطابقتان باعتبار أن كلا منهما متناقضة مع نفسها »(٢٤) .

وهنا يصل الكاتب الى طرح سؤاله الشمولي التالي : ماذا تعني اسطورة « أوديب » التي نفسرها على الطريقة الامريكية ؟ »(٢٥) . ويعني الكاتب بالطريقة الامريكية هنا طريقته في تحليل اسطورة « أوديب » اليونانية في ضوء اساطير الشعوب البدائية في امريكا . ويجيب على هذا السؤال بقوله : « إن الاسطورة تعبر عن ان المجتمع الذي يؤمن بفكرة انبثاق الانسان من الارض ــ ونموذج الانسان في ذلك هو النبات ــ عاجز عن العبور من هذه النظرية الى الاقرار بان الانسان يولد حقا من اتحاد رجل وامرأة . والصعوبة هنا لا يمكن تجاوزها ، ولكن اسطورة «اوديب» يمكن ان تقدم لنا نوعا من الاداة المنطقية التي تسمح باقامة جسر بين

(21) Ibid, p. 239.
(22) Ibid.
(23) Ibid.
(24) Ibid.
(25) Ibid.

مشكلتين : المشكلة البدئية التي تعبر عن نفسها بالسؤال التالي : هل نولد من واحد أم من اثنين ؟. والمشكلة التي تنتج عنها ، ونستطيع التعبير عنها بالسؤال التالي : هو يولد الشيء من نفسه أم من غيره ؟. وبهذه الطريقة تنكشف العلاقة المشتركة التالية : فالافراط في تثمين القرابة الدموية يمثل بالنسبة الى التخفيض منها ما يمثله مجهود التخلص من الايمان بانبثاق الانسان من الارض بالنسبة الى استحالة نجاح هذا المجهود (٢٦) .

ويضيف الكاتب ان « التجربة قد تكذب النظرية » ، ويقصد بالتجربة هنا معاينة الانسان البدائي لحقيقة ان الانسان لا يولد من الارض ، وانما من الام . وأما النظرية فهي اعتقاده بأن الانسان يولد من الارض . وعلى الرغم من أن التجربة يمكن أن تكذب النظرية ، فان الحياة الاجتماعية ـ وهي هنا الافراط في تقدير القرابة الدموية او التخفيض منها عند الانسان البدائي ـ تؤكد تصوراً كونياً معيناً ـ يتمثل في الايمان بفكرة انبثاق الانسان من الارض . فالحياة الاجتماعية والتصور الكوني كلاهما يشي بنفس البنية المتناقضة ، مما يعني أن التصور الكوني صحيح .

ولتوضيح ذلك نقول أن المبالغة في تقدير القرابة الدموية أو تخفيضها يعد نقيضاً للحالة العادية . هذا من جانب الحياة الاجتماعية ، فأما من جانب التصور الكوني ، فان البنية المتناقضة تكمن في ان « أم البول » رمز أنثوي مما يقربها من صورة الارض ، أو يجعلها رمزاً لها . ولكنها بدلا من أن تعطي الحياة ـ كما هي حال الارض ـ نراها تسلب الحياة . انها رمز أنثوي مقلوب . وهذا ما يمكن ان يشير عند البدائي الى صعوبة العبور من مرحلة الايمان بأن الانسان يولد من الارض الى مرحلة الايمان بأن الانسان يولد من الأم .

ويلتفت الكاتب في النهاية الى ملاحظتين اثنتين : الأولى تتعلق بغياب

(26) Ibid.

بعض « الحوارك » «Les motifs» (٢٧) عن الروايات القديمة لأسطورة « أوديب » . والثانية تتعلق بمسألة الرواية الاصل لهذه الاسطورة .

ـ وعن الملاحظة الاولى فقد شكل غياب بعض « الحوارك » ـ كانتحار « جوكاست » والعمى الارادي لـ « أوديب » ـ عن بعض الروايات القديمة للأسطورة ازمة واجهت مؤرخي الاسطورة الذين كانوا يبحثون عن الرواية الاصل . ولكن وجود مثل هذه « الحوارك » في الروايات اللاحقة لا يغير في راي « ليفي ستروس » من بنية الاسطورة . فانتحار « جوكاست » مثلا يندرج في الحقل الثالث كمثال جديد لتحطيم الذات «auto-destruction» ، وذلك ان انتحارها وقتل التنين وذبح «ام الهول» كلها تفسيرات متدرجة لولادة الانسان . والعمى الارادي لـ « اوديب » يندرج في الحقل الرابع كمثال اضافي للعاهة . والفارق هنا انه في حين كانت العاهة تتعلق بالقدم ، فانها اصبحت تتعلق بالراس . ويدخل العبور من القدم الى الراس في تعالق مع العبور من مرحلة نفي ولادة الانسان من الارض الى مرحلة تحطيم الذات .

ـ وعن الملاحظة الثانية يؤكد « ليفي ستروس » ان طريقته تجنبنا صعوبة طالما شكلت اهم عقبة في طريق تقدم الدراسات الاسطورية . وهذه الصعوبة تكمن في البحث عن الرواية الاصل للأسطورة . فـ « ليفي ستروس » خلافا لغيره لم يعد يبحث عن الرواية الاولى للأسطورة ، وانما اصبح يحدد الاسطورة : أية اسطورة بمجموع رواياتها . « وتاويلنا لأسطورة « اوديب » يوضح جيداً هذا المبدأ . فهذا التاويل يمكن ان يعتمد على الصياغة الفرويدية للأسطورة في نفس الوقت الذي يمكن فيه ان ينطبق عليها »(٢٨) . وعلى الرغم من ان « فرويد » لا يطرح المشكلة على مستوى الاختيار بين ولادة الانسان من الارض ، او ولادته من زوجين ، فان المشكلة تبقى على الدوام مشكلة فهم الكيفية التي يستطيع معها **الواحد** ان يولد من **اثنين** . فالطفل في المرحلة الاوديبية عاجز ـ

(٢٧) والحرك هو الوحدة الصغرى من الوحدات المكونة للموضوع «le thème» . وفي الوقت الذي يحمل فيه الموضوع قيمة تجريدية ، ان الحرك يحمل قيمة حسية .

(28) Ibid, 240.

كما هو معروف ـ عن فهم دور ابنه في صناعته . وهذا ما يدفعه الى التساؤل « ترى ما الذي جرى كيلا نكتفي بوالد واحد من اجل ان نولد ، وانما نحن في حاجة الى اب وام ؟ »(٢٩) .

وهكذا فان « ليفي ستروس » لا يتردد في إدراج « فرويد » بعد « سوفوكليس » في عداد مصادره عن اسطورة « اوديب » . « فهذان المصدران جديران بالثقة نفسها التي اكتسبتها مصادر اكثر قدماً و « اصالة في ظاهر الأمر »(٣٠) فالاسطورة تتكون من مجموع رواياتها او متغيراتها ، وعلى التحليل البنيوي ان يتعامل مع كل هذه المتغيرات بنفس الدرجة من الاهمية . وننتهز الفرصة مرة اخرى لان نشير الى ان اسطورة « اوديب » لم تصلنا على رواية واحدة . فقد تعددت الروايات بتعدد الشعوب التي تداولتها . ولكن « ليفي ستروس » يقتصر على رواية اهل « طيبة » مما يعني ان تحليله لا يشمل الاسطورة في كافة متغيراتها . فاذا اردنا بناء تحليل شامل لها توجب علينا ـ كما يقول الكاتب ـ ان ندرس كافة متغيراتها وان نبني لكل منها جدولا يتناسب كل عنصر من عناصره مع العنصر المقابل في الجداول الاخرى . ومثال على ذلك ان الرواية الأثينية لهذه الاسطورة تعطي « سيكروبس » «Cecraps» الدور الذي تعطيه الرواية « الطيبية » يمكن ان تقارن بالتخلي عن « ديونيزوس » في الرواية الأثينية ، الاول ذو قدم متورمة ، والثاني اعرج .. الخ .

هكذا نحصل على عدة جداول يحمل كل منها بعدين . وكل جدول خاص بأحد المتغيرات . وبعد ان نحصل على هذه الجداول نضعها فوق بعضها بشكل شفاف يسمح برؤيتها دفعة واحدة . « وهذا ما يفضي في النهاية الى بناء مجموعة ذات ثلاثة ابعاد : الاول ويمكن من قراءتها من اليمين الى اليسار ، والثاني من الاعلى الى الاسفل ، والثالث من الامام الى الخلف ، او بالعكس . وعلى الرغم من ان هذه الجداول غير متطابقة ، فان التجربة تؤكد ان الفروق التي تميزها بعضها من بعض انما تقدم

---

(29) Ibid.

(30) Ibid.

تعالقات دالة . وتسمح هذه التعالقات باخضاع « المجموعة » لعمليات منطقية اعتمادا على سلسلة من الاختصارات المتتالية . وكل ذلك يفضي في النهاية الى بناء القانون البنيوي لأسطورة « أوديب »(٣١) .

ولكن ، أفلا يمكن الاعتراض على مثل هذا العمل بانه يعتمد على الروايات المعروفة لأسطورة « أوديب » ؟ . فما الذي يحدث لو اكتشفنا رواية جديدة يمكن ان تقلب النتائج التي توصلنا اليها رأساً على عقب ؟ هذا التساؤل الذي يطرحه الكاتب يجيب عليه بنفسه مؤكداً ان هذه الصعوبة لا تقوم الا اذا كانت الروايات التي نعتمد عليها قليلة العدد . فأما اذا كانت كثيرة العدد ، فانه لا موضع لهذه الصعوبة . والتجربة وحدها ــ على حد قول الكاتب ــ هي التي تعلمنا الحجم التقريبي للعدد المطلوب . « هذا علماً بأن العدد غير مرتفع في اي حال من الأحوال . ولنفترض على سبيل المثال ان معرفتنا باثاث الغرفة وتوزيعه تعتمد على الصور التي تعكسها مرآتان معلقتان على جدارين متقابلين ، فاننا نكون بازاء احدى حالتين : فاما ان تكون المرآتان متقابلتين بشكل دقيق ، وعندها فان عدد الصور يكون ــ من الناحية النظرية ــ غير محدود . واما ان تكون احدى المرآتين مائلة قليلا بالنسبة الى الأخرى ، وعندها فان عدد الصور يتقلص بما يتناسب مع زاوية الميل . ولكن ، حتى في الحالة الأخرى ، فان معرفتنا بأربع صور أو خمس ــ حتى وان لم تكن كافية لتزويدنا بمعلومات كاملة عن أثاث الغرفة ــ تبقى كافية للتأكيد بأن القطع المهمة من الأثاث لم تحتجب عن إنظارنا »(٣٢) .

وعلى أية حال فانه لا يجوز اهمال اي واحدة من المتغيرات المتوفرة عن الأسطورة التي نرغب في تحليلها . ولئن أصبح تحليل « فرويد » جزءاً لا يتجزأ من هذه الأسطورة ، فانه لم يعد هناك اي مجال للتساؤل عما اذا كانت هناك رواية « اكثر صحة من غيرها » . فكل الروايات ينبغي ان تؤخذ بنفس الدرجة من الاهتمام » .

---

(31) Ibid, p. 241.

(32) Ibid.

(33) Ibid, p. 242

ويبقى في النهاية أن نقفل هذه الدراسة بالحلقة الاخيرة عن القانون البنيوي الذي يحكم هذه الاسطورة وكل الاساطير :

$$Fx\ (a) : Fy\ (b) \simeq Fx\ (b) :)a - 1\ (y)$$

وننبه هنا الى أن « ليفي ستروس » لم يستخرج هذا القانون من تحليله لأسطورة « اوديب » وانما استخرجه من تحليله لاساطير الهنود الحمر المتعلقة بأصل الانسان وولادته من الارض . فبعد التحليل الشامل لهذه الاساطير ومتغيراتها توصل الكاتب الى القانون الذي يحكم بنيتها ، ويحكم بنية كافة الأساطير .

والآن ، كيف نقرأ رموز هذا القانون ؟

— (a) حد أول «terme» .

— (b) حد ثان .

— (x) , (y) وظيفتان لهذين الحدين .

— (F) تقرأ « وظيفة » «Fonction» .

— F x (a) ، اي الوظيفة (x) التي يحملها الحد (a)

— F y (b) ، اي الوظيفة (y) التي يحملها الحد (b)

— والنقطتان (:) تعنيان « بالنسبة الى » .

— والاشارة $\simeq$ ترمزالى علاقة التشاكل (اي الاشتراك في الشكل «isomorphisme» ، أو التكافؤ «équivalence» .

— و (a - 1) وهي مقلوب الحد (a)

هكذا نقرأ القانون السابق على النحو التالي :

[ان الوظيفة (x) التي يحملها الحد (a) هي بالنسبة الى الوظيفة (y) التي يحملها الحد (b) متشاكلة مع الوظيفة (x) التي يحملها الحد (b) بالنسبة الى الوظيفة (a - 1) التي يحملها الحد (y)] .

وتطرح الصيغة السابقة اذاً وجود علاقة تكافؤ بين حالتين تتحدد الثانية منها بالنسبة الى الاولى بقلب للحدين والعلاقة التي تربط بينهما، وذلك بشرطين :

١ ــ أن يتم ابدال احد الحدين بضده . وهذا ما كان في الصيغة السابقة حين ابدلنا (a) بـ (a - 1) .

٢ ــ أن يتم قلب « تعالقي » «inversion corrélative» بين قيمة العنصر الاول كوظيفة وقيمة العنصر الثاني كحد . وفي الصيغة السابقة تمّ التعالقي بين الوظيفة (y) والحد (a) الذي سبق وتحول الى (a - 1) بمقتضى الشرط الاول .

فاذا اردنا الآن ان نقرأ اسطورة « اوديب » بنوياً في ضوء القانون السابق قلنا ان الحد الاول (a) يرمز الى القرابة الدموية ، وان الحد الثاني (b) يرمز الى ولادة الانسان من الارض ، وان (x) كوظيفة لـ (a) ترمز الى الافراط في تقدير القرابة الدموية في حين ترمز (x) كوظيفة لـ (b) الى الاصرار على ولادة الانسان من الارض ، وان (y) كوظيفة لـ (a) ترمز الى التخفيض من قيمة القرابة الدموية في حين ترمز (y) كوظيفة لـ (b) الى نفي ولادة الانسان من الارض .

هكذا نقرأ العلاقة كما يلي :

« ان الافراط في تقدير القرابة الدموية هو بالنسبة الى نفي ولادة الانسان من الارض مشاكل للإصرار على ولادة الانسان من الارض بالنسبة الى التخفيض من القرابة الدموية » .

هذا ولابد من الاشارة اخيراً الى انه لما كان « ليفي ستروس » لم يدرس اسطورة « اوديب » الا من خلال احد متغيراتها ، فان العنصر (a - 1) الذي يظهر في القانون لا يظهر في تطبيقه على الاسطورة الا على شكل قرابة دموية منفية .

* * *

وبذا تنتهي الحلقة الاخيرة من حلقات البحث ، ولا يبقى الا ان

نتساءل عما يربط بين هذه الحلقات . فمهما بدت هذه الحلقات مستقلة بعضها عن بعض ، انها ترتبط بعضها مع بعض في امرين :

١ ـ فأما الاول فهو البحث عن العمق ؛ فهاجس البحث عن العمق يسيطر على كلا التحليلين النفسي والبنيوي . ومن المعروف جيدا ان التحليل النفسي ـ في قراءته للنص الادبي ـ يعتمد اساسا على الفصل بين التعبير الظاهري والمحتوى الباطني . ولئن كان التعبير الظاهري يرتسم احيانا في لوحة فنية ، او قطعة ابداعية ، او علامات مرضية ، فان المحتوى الباطني هو العقدة النفسية التي تعود غالبا الى زمن الطفولة . ولقد وجدنا كيف اعاد « فرويد » اسطورة « أوديب » الى العقدة الاوديبية التي عبرت عنها الاسطورة كما عبرت عنها التراجيديا على نحو عفوي مثير . فما استطاع الخيال الفردي والجمعي ان يتلمسه على نحو عفوي تمكن التحليل النفسي من استكشاف عمقه على نحو علمي دقيق .

وأما التحليل البنيوي فانه يبحث عن العمق على نحو آخر . انه لا يستدرج النص عن طريق الاستدكار او تداعي الافكار ، ولكنه يستنطقه عن طريق اعادة تصنيفه وتعليبه بحيث يتحول الافقي الى عمودي والتزمني الى تزامني . هكذا تتحول الاسطورة في التحليل البنيوي من حكاية الى معطيات ، وتتجمع المعطيات المتماثلة في حقول عمودية تتيح امكانية قراءتها على نحو جديد . والبنيوية وهي تعيد ترتيب الحكاية الاسطورية لا تعتدي على تسلسلها الزمني ، ولا تخترق تاريخيتها ، وانما تضع وقائعها في موضع لا زمني . فهي تاريخية ولا تاريخية .. هي زمنية ولا زمنية ، وهذا ما يسمح بتقليب العمل المعروض عليها على وجوهه مما يظهر اعماقه الخفية ، وبواطنه اللامرئية .

٢ ـ وهذا ما ينقلنا الى الملاحظة الاخرى وهي ان العمق الذي يبلغه التحليل النفسي والبنيوي لا يتوقف عند حدود الظاهرة الفردية المعزولة وانما يسعى الى ان يكون عمقا كونيا «Universsel» شاملا . هكذا يصبح « أوديب » في التحليل النفسي موجودا في كل انسان ، عبر كل زمان ومكان . وبهذا لا يعود « اوديب » الذي نقرؤه في الاسطورة

او التراجيديا خاصا بالاسطورة او التراجيديا ، وانما هو عام مزروع في كل انسان . انه قدر محتوم يواجهه كل فرد في طفولته ، وعلى نتائج هذه المواجهة يتوقف مصيره فيما بعد . ولقد استطاع « فرويد » ان يعيد المشاعر التي تهزنا ـ ونحن نقرأ اسطورة « اوديب » ـ الى هذا الجانب الغريزي المدفون في اعماق كل منا . وهذا يعني في ابسط ما يعنيه ان كونية العقدة ترتكز على جانبها الغريزي ؛ أعني البيولوجي.

وعلى هذا النحو تجري البنيوية . فالبنيوية ـ وهي تستكشف بنية الاسطورة الاوديبية ـ لا يروي ظمأها الوقوف عند عمق هذه الاسطورة وحسب ، وانما تسعى الى اكتشاف القانون الذي يحكم كل الاساطير . فبلوغ القانون ؛ اعني الكونية بالمعنى الرياضي للكلمة هو ما يجعل من الكشوف البنيوية كشوفا علمية دقيقة .

ان سمة المناهج الحديثة في هذا العصر هو ان ترقى بالعلوم الانسانية الى مستوى البيولوجيا والعلوم الدقيقة .

افلم يئن الوقت بعد لاولئك القابعين في العتمة ان يكفوا عن النظر الى هذه المناهج على انها « تقليعة » او « موضة » او ضرب من الشعوذة التي يمارسها ساحر محتال ؟!...

* * *

ابداع

« شعر »

قصائد

أنور الجندي

« قصة »

امرأة من وراء النافذة

[illegible]

« قصة »

أم محمد وبقرة الماء

عارف حذيفة

ابداع

شعر

قصائد

أنور الجندي

وتَسْأَلُني عَيْناكِ أن أتكلّما ...
أيُسْأَلُ قَلْبٌ مُوجَعٌ يَنْفُثُ الدّما ... ؟

أتَسْأَلُني عَيْناكِ ، واللّيلُ واجمٌ ...
وبلْوايَ تَأبى أن تَكلَّ وتَسْأما ... ؟

أتَسْأَلُني عَيْناكِ ... ؟ كم بِتّ ذاهلاً ...
أناشدُ ذاكَ الثّغْرَ أن يَتلعثّما ... ؟ .

ـ أنور الجندي : شاعر من القطر العربي السوري ، ينشر الشعر في الدوريات العربية والمحلية ، صدر له ديوان بعنوان « حداء الصحراء » .

تعاليْ ، تعاليْ ، جُنّ قلبي من النوى ...
ودُنْيايَ أمْسَتْ من هوايَ جهنّما ...

أحِنُّ إلى عينيكِ سَهرانَ واجماً ...
وأهفو إلى خدّيكِ ظمآنَ مُغْرما ...

ألا تسمعينَ الشعرَ ينْدى صَبابةً ... ؟
ألا تلمحينَ الشاعرَ المُتألّما ... ؟

أحبُّكِ حبّاً كالبراكينِ ثورةً ...
وأطمعُ يوماً أن أنالَ المُحرّما ...

وما العُمْرُ إلاّ أن أراكِ هنيهةً ...
وما العمْرُ إلاّ أن نُحِبَّ ونَغْنما ...

لئِنْ كانتِ الدنيا صلاةً وتوبةً ...
أليسَ حراماً أن أموتَ متيّما ... ؟

* * *

الى صديقٍ ...

لا تكِلْني إلى زمانٍ لئيمِ ...
واحْبُ عينيَّ فضْلةً من نعيمِ ...

واذْكُرِ الصاحبَ القديمَ قليلاً ...
فقديمُ الوفاءِ خيرُ قديمِ ...

ولأنتَ الأخُ الكـريمُ وحسبي ...
أنني عـاشقٌ لكُـلِّ كريـمِ ...
وعلامَ العنادُ ...؟ نحنُ سواءٌ ...
عمرُنا طُعمةٌ لنارِ الهمـومِ ...
أيمـوتُ الأديبُ جوعـاً وحرماناً ، ويُطلى بالعطرِ وجهُ ...
البهيـمِ ... ؟

* * *

أبتْ عيناك ...

أبتْ عيناكَ من شجنٍ منامـا ...
فلا تبكِ الصبابـةَ والهيـاما ...
وهدهدْ نزفَ جرحِكَ بالأغاني ...
وروِّضْ دمعَ مقلتِـكَ ابتسامـا ...
ألم تكُ أمسِ أغنيـةَ العذارى ... ؟
ألم تكُ أمسِ فارسَها الهمامـا ... ؟
تمهّـلْ ، إنَّ دهرَكَ غيرُ صـاحٍ ...
فهلْ ترجو من الدهرِ السلاما ... ؟

* * *

غيابٌ ...

غبْتَ عنّي ، وأنْتَ مِلْءُ عُيُونِي ...
يا حَبِيباً يَرِفُّ كالنسْرِينِ ...
أنْتَ أشهى من الرّبيعِ وأحلى ...
من عناقِ المُتَيَّمِ المَفْتُونِ ...
وسألْتُ الوُرودَ عنْكَ فباحَتْ ...
بحديثٍ أثارَ كُلَّ شُجُونِي ...
أأنا غاضِبٌ عليْكَ ... ؟
سَلِ الأيامَ ، والليلَ ، عن هَوايَ الدّفينِ ...
أأغنّي ، وأنْتَ غيْرُ قريبٍ ...؟
أأغنّي ، وأنْتَ سِرُّ جُنُونِي ... ؟

* * *

هلْ يَسْمَعُ .. ؟

هَلْ يَسْمَعُ الموْتى أناشيدي ... ؟
هَلْ تَسْمَعُ الدُنْيا أغاريدي ... ؟
ألْهَمْتَني يا دَهْرُ أغْنيةً ...
غَنّيْتُها للأعيُنِ السُود ...

والعيدُ ، أينَ العيدُ يا وَطَنَـــاً ...
يبكي ، وأبكي فَرْحَــةَ العيدِ ...
رَحَلَ الأحبّةُ كُلُّهــمْ عَنّــاً ...
وبَقيتُ وَحْدي للمــواعيــدِ ...

* * *

يا ثغرَها ...

يا ثَغْرَهـــا الوَرْديَّ ، هَبْ لي بَعْضَ ريقٍ من لَماكا ...
وامنُنْـــنْ عليَّ بقُبْلَةٍ ... ويَدايَ لوْ تَحنو يَداكا ...
أنا عاشقٌ ، أنا تائِهٌ ... في الليلِ تَحمِلُني خُطاكا ...
فأدِرْ كُـــؤوسَكَ يا حبيبي كادَ يقتُلُني هَــواكا ...

* * *

ابداع

قصة

إمرأة من وراء النافذة

« قصة »

ياسين رفاعية

زجاج الشرفات والشبابيك مغلق . في الداخل حياة تتحرك ، الأم، الأولاد . الرجل بقميصه الابيض الطويل وبعباءته البنية يتكوم امام جهاز التلفزيون ، يهرش صلعته ، يحدق الى الشاشة الصغيرة ، ثم يشعر بالملل .. يطقطق بسبحته ، ينصرف عن شاشة التلفزيون . ولد يدخل على أبيه يطلعه على كراسة مدرسته :

ـ انظر يا أبي نلت علامة عشر على عشر .

الأب يقبّل الولد من جبينه . يفرح الولد . لكنه ينتظر شيئا .

ـ ياسين رفاعية : اديب وقاص من سورية ، يكتب القصة القصيرة والنقد والدراسة الادبية ، ينشر منذ أوائل الستينات ، من اعماله « نهر حنان ـ مجموعة قصصية » ، « لغة الحب ـ مجموعة شعرية » .

يقول الاب :

ــ تكرم .. غدا في الصباح .. ذكرني بها .

يركض الولد نحو اخوته فرحا ، تتقدم الأم السمينة الى الرجل المستسلم الى مقعده :

ــ ماذا تريد ان تأكل غدا ؟

ــ اف .. كل يوم هذا السؤال .. اختاري ما تشائين .

ــ ولو .. اريد ان اطبخ لك اكله تحبها ..

ــ كل الاكل احبه . المهم ان تكفي عن السؤال .. منذ عشرين سنة ونفس السؤال .

تخرج الام متأففة .

« أيها السادة اسعد الله مساءكم . اليكم نشرة الاخبار » .

وبسرعة فائقة ينقل الرجل التلفزيون الى محطة اخرى . امرأة فرنسية شقراء تغني . يعود الرجل الى جلسته الاليفة . يهز رأسه بصورة رتيبة . صوت المغنية يغيب . يظهر اعلان على الشاشة . يتأفف الرجل « اف » . يتقدم من جهاز التلفزيون ويطفئه . يتراجع. يفتح باب الصالة ويخرج الى الشرفة . مايزال الطقس باردا . يلف الرجل عباءته على جسده ، يتأمل الشرفة المقابلة له ، ثمة ضوء خافت، ينتبه الرجل فجأة الى ظل امرأة ما تنزع ملابسها ، تمتد نظرته عبر الشارع . تنفتح النافذة . ترفع الستارة . امرأة بضة طرية ، شلحتها البيضاء ملتصقة بجسدها ، جوربين اسودين ، تجلس على حافة السرير تمشط شعرها الأسود المنسدل شلالا ناعما على كتفيها . جسدها نخله ، عيناها شعلتان . فمها . اناملها ، مشطها يمسد الشعر الاسود بهدوء . عينا الرجل تتركان وجهه . تجلسان قبالة المرأة الجميلة في خشوع . الا ان الرجل الفاقد العينين يحاول العودة الى غرفته بصعوبة ، القى بجسده فوق السرير ، حاول ان يغمض اجفانه، الا ان فجوتين في وجهه بقيتا .

* * *

ابداع

قصة

أم محمد وبقرة السماء
«قصة»

عارف حذيفة

ام محمد امـرأة في الثمانين . ابنها البكر هاجر الـى فنزويلا ، وانقطعت اخباره ، وابنتها الكبرى تزوجت من ابن عمهـا الطامع في الورثة ، وقدّر على الصغرى ان تلازم امها حتى النهاية . اما زوجها فقد قتل في الاربعينات في شجار قروي . ومنذ ذلك الوقت تولت امر البيت ، فعملت كاي كرام : الإقـلال من الانفاق ، والادخار قـدر المستطاع . وكانت حكمتها التي لا تبخل بها على احد تتلخص في مثلين اثيرين عندها : « خبىء قرشك الابيض ليومك الاسود » و « قطر على قطر يصير غدير » . كان يخفف من نقد الناس الشـح الذي عرفت بـه

ـ عارف حذيفة : كاتب ومترجم من القطر العربي السوري ، صدر له العديد من الاعمال المترجمة منها : « فكرة التقدم ، بحث في نشأتها وتطورها » .

ما كانت تتصف به من فراسة ، ومعرفة بالطب العربي ، اذ كانت تؤدي في القرية دور الكاهنة القديمة في القبيلة ، اي طبيبة الارواح والاجسام معا .

وذات ليلة جاءها طيف في المنام ، وابلغها رسالة الى اهل القرية . بعث الحلم في جسدها المتداعي شيئا من الحياة ، وحرك خواطر ذهبت بها بعيدا ، اذ ايقنت انها من « اهل الخير » ، ان لم تكن من اهل الكرامات . فالله الذي يرعى عباده الصالحين قد قدر ان لا تفارق روحها هذا القميص الرث الى قميص جديد قبل ان تكلف بما يؤكد ما راود البسطاء ، وخاصة من النساء ، وراودها هي ايضا ، وهو انها ذات فضل ، او ذات سر ...

الطيب الابيض خصها بالبلاغ . ولكنها ترددت في ايصاله . خافت ان يقولوا : ام محمد قد خرفت . وهذا يحرمها من الرحمة ، لاعتقاد الناس ان الخرف في الشيخوخة يخرج الانسان من دائرة الاخيار . على ان الطيف كان واضحا في دعوتها الى ضرورة الابلاغ عما ينبغي على اهل القرية ان يفعلوه حتى يرتفع عنهم الغضب الذي ينزل عليهم في آذار او نيسان عادة وابلا من البرد الذي يهصر اغصان الدوالي الغضة، ويحرمهم من الموسم ، او من اكثره .

مع المغيب ، شعرت بالقدرة على السير . حملت عكازها ، ومشت متثاقلة وئيدة الخطا . وعند بوابة الدار رات الهلال معلقا في الافق، فتمتمت وشفتاها ترتجفان :

يهلك ويستهلك

ويجعلك علينا شهر مبارك

حاولت ان تبتسم ، وهي تبتهل للإله القديم ، ولكنها كشرت . لقد سلب الزمن وجهها طاقة التعبير ، فصارت الانفعالات لا تظهر عليه الا على شكل تجعدات ، وتقلصات لا يقرأ الناظر فيها شيئا .

كان المارة يسالونها وهي ماضية الى منزل إمام القرية : الى اين ، يا ام محمد ؟

فتقف ، وتجيب دون ان تنظر الى السائل : قاصدة ... ثم تواصل سيرها البطيء مجرجرة ثوبها الاسود خلفها ، معاودة الالتثام بالفوطة البيضاء السميكة التي لم تحسن تثبيتها على راسها جيدا . كانت تدرك مافي تساؤلات المارة من استهجان ، فهي قد لزمت بيتها منذ بضعة أعوام ، ولم تخرج الا الى باب الدار للجلوس على مصطبة حجرية مع الجارات ، واعادة ما سمعوه من احاديث مئات المرات حول « الرزق الذي يعادل الروح » و « الغربة التي تضيع النسب » ، و « البنت التي كالبلورة » . فما الذي اخرجها ، او ارغمها على الخروج من بيتها في مغرب ذلك اليوم ؟

كانت تقول في نفسها : لا احد يعرف ما في القلب ، يظنون ان ام محمد ما عاد اليها حاجة . نسوا كم لجمت عن ضائع ، وكم اخرجت خطوطا من مخابئها ، وكم قرات على مصابين بالعين ، وكم داويت وكويت . لكن ان ضاع شيء عند العبيد لا يضيع عند الله ...

لم تكن ام محمد تفكر ، بل كانت تتمتم . لذلك سمع بعض المارة ما كانت تتمتم به ، وهي ماضية الى قصدها ، فهمسوا : الله يحسن كبرتنا ...

وصلت ام محمد الى منزل الإمام بعد جهد جهيد . نادت حين اقتربت من باب المضافة . كانت لهجة النداء تنم على خطورة الامر الذي دعاها الى المجيء . اجابها صوت من الداخل . تفضلي ، ياام محمد ! كان في المضافة بعض الفلاحين ، الذين تبادلوا النظرات والبسمات الخفيفة . حين دخلت القت السلام ، وخصت الشيخ بالسؤال عن صحته ، ثم جلست على طرف التواطي . اتكا الشيخ على مخدتين الى جانبه ، ومسد شاربيه ولحيته ، وسالها عما تريد . قالت : جئت اطلب صفو خاطرك علي ، واخبرك عما رايت في المنام . اثار كلامها هذا فضول الحاضرين . قالت : انها رات « اللباس الابيض » وكلفها بابلاغ اهل القرية ان عندهم مزار خرب ، يدلف في الشتاء ، وتسرح الزيزان فيه في الصيف ، وان الرعد الذي يخرب الكروم ، ويضيع الاتعاب ، هو عقاب على انعدام العناية بالمزار . وعليهم ان

يصلحوا سقفه ، ويبلطوا ارضه ، ويصنعوا له بابا من حديد ، ويقيموا ضريحا لائقا بالرفات الكريمة التي فيه ، حتى يدفع الله عنهم البلا ، ويوفقهم . ويوفق عيالهم .

قالت ام محمد ذلك بكل ما تبقى من قوة الصوت ، وموهبة التأثير في السامعين ، وحين توقفت كادت لا تلتقط انفاسها . كانت لهجتها حادة ، حاسمة كانها لهجة نبي تتوقف على فهم كلماته مصائر البشر . نظر الحاظرون الى بعضهم بعضا ، ثم الى الامام يوسف الذي اعتدل في جلسته ، وبدت عليه علامات التفكير . زالت البسمات الخفيفة ، وحل محلها نظرات مستفهمة .

قطع الامام الصمت الذي اعقب كلام ام محمد اذ قال : جزاك الله خيرا يا ام محمد . انت طول عمرك بركة في البلد . وجماعتنا لا ينسون فضلك . وهذا المنام يدل على ان حصتك عند الله كبيرة .

ردد الحاضرون معا : جزاك الله خيرا يا ام محمد . فكررت بعدهم: نحن وانتم ، نحن وانتم . ثم استاذنت ، وقد اطمان بالها الى ان البلاغ قد وصل ، وخرجت ، كما دخلت ، متثاقلة وئيدة الخطا . من رآها قادمة ، ثم وهي راجعة ، ربما لاحظ ان مشيتها ازدادت تثاقلا وبطا . كان الهلال قد غاب حين وصلت الى باب دارها . ومع ذلك التفتت الى الغرب ، وابتهلت مرة اخرى ، ثم غابت داخل السور الحجـري العالي .

في تلك الليلة اوت ام محمد الى فراشها وهي تدعو ربها الذي انعم عليها بالوحي ، ان يتلطف بها ، فلا ياخذ عزرائيل روحها بغتة قبل ان تدل ابنتها الصغرى على مخبا تعب العمر الـذي تحول ـ مـن غـير استعمال حجر الفلاسفة ـ الى ليرات ذهبية ، عصملية وانكليزية . وما لبثت ان غطت في سبات عميق .

شاع خبر الوحي الذي هبط على ام محمد ، فتلقاه اكثر اهـل القرية بالذهول والتصديق ، وتلقته قلة منهم بالسخرية المبطنة ، او بالصمت المتنظر .

ذكريات الرعد في السنين الخوالي كانت تبعث في انفس اهل القرية الحسرة والرهبة . فعلى الرغم من أن الرعد لا ياتي في اعوام متوالية ، ولا يكون مدمراً في كل المرات ، الا ان موعده ـ اواخر آذار واوائل نيسان ـ هو موعد مع الخوف على الموسم ، على تعب العام ، وما ينجم عن ذلك من استلاف للمال على موسم السنة القادمة من الدولة او من التجار ، او من عمل شاق في القرى التي تزرع الحبوب في اسفل الجبل، او سهل حوران ، او من الذهاب الى دمشق او بيروت للعمل بالأجرة .

تذكروا رعد العام الماضي . كان من الرعود القليلة التي يتذكرون صورها ، ووقائعها ، وآثارها ، كما يتذكرون الحروب والأوبئة .

تذكروا حين كانوا منتشرين على التلال المحيطة بالقرية يتاهبون للرواح ، كيف اخذت سحب كبيرة داكنة تظهر في الأفق الغربي ، وتزحف نحو اعالي الجبل غامرة الارض والسماء . وما لبثت ان انعقدت فوقهم ، وتكاثفت حتى كان واحدهم لا يرى الا على بعد بضع خطوات حوله . تساقطت في البداية قطرات كبيرة ومتفرقة من المطر ، اعقبها برد كبير ومتفرق ايضا . وفجأة اندلعت النيران في الفضاء القاتم ، وارتجت ارجاؤه بانفجارات هائلة متتالية ، تلاها انصباب شديد وغزير للبرد . علت صيحات الناس والحيوانات متجاوبة بين التلال وراحوا كلهم يبحثون عن ملاذ من ضربات حبات البرد الموجعة ، والمؤذية احيانا . اعتصم الرعاة في المرتفعات خوف ان تفرق السيول حيواناتهم ، والتجا الفلاحون الى الكهوف او الاشجار ، او الحيطان ، على حين كان البرد المنصب يقصف ، ويهشم ، ويكتسح كل طراوة الربيع وغضاضته .

تذكروا كيف اندفعت السيول على السفوح وفي المسلان جارفة كل ما اعترض طريقها ، وكيف اندفعت صوب القرية شاقة طريقها عبر اكوام التراب والحجار التي وضعت في المسيل المؤدي الى القرية ، وكيف هب بعض من في القرية الى نجدة الدور المعرضة للفيضان ، بينما هرع بعضهم الآخر الى نجدة الرعاة والفلاحين .

تذكروا كيف أجتاح السيل العارم القرية من شمالها الى جنوبها ،

وهد الحيطان ، وحفر اخاديد عميقة في الطرقات والحواكير ، وكاد ، لولا النجدة ، يجرف بعض الاطفال والحيوانات الصغيرة ... استعادوا الكثير من التفاصيل والوقائع : انجراف بقرة إم نايف التي كانت راقدة تحت الجسـر ، ونفوق سخال الراعي عواد الخمسة ، وانكسار ساق صالح الحمد وهو ينتشل جرة من الطين ، وسوى ذلك ، استعادوها متحسرين احيانا ، متندرين احيانا اخرى ، عائدين بين الحين والآخر الى وحي أم محمد ، وضرورة القيام بما اوحي اليها .

قبل ان ينتهي آذار كان اهل القرية قد انجزوا اهم اعمال الترميم في « الشيخ محمد » ـ وهـو اسم المزار الذي تحيط به دوحـة من السنديان المعمـر . كان الخوف والامل يحدوان الجميع الى المساهمة بالمال او بالعمل ، او بهما معـاً . سقفوه بالاسمنت المسلح ، وبلطوا ارضه ، وطينوا جدرانه ، واقاموا للرفات ضريحاً لائقاً بها ، ثم نصبوا على زواياه الأربع احجاراً منحوتة على شكل نصف بيضة كانت مرمية في باحتـه الصغـيرة . اما الباب فقـد وعـد الحداد ان ينجزه في غضون اسبوعين . كل ذلك قد تم على عجل حتى لا يأتي نيسان ، والمزار على حاله السابقة .

لقي إنجاز العمل على هذا النحو السريع ارتياحاً عاماً . اما اولئك الذين ارتابوا في حكاية الوحي ، او لم يصدقوها بتاتاً ، فقد كانوا يبثون شكوكهم في جـدوى اصلاح ضريح صاحبه غـير معروف ، بل كانوا يجدفون سراً ، واحياناً علانية . وبغية الغمز على أم محمد كانوا يذكرون قصة الرجل الذي مات بعد ان عالجت علته الجلدية بمرهم صنعته من زيزان مرقطة بالاحمر والاسود يستخرج منها حمض النمل السام ، ويتساءلون : كيف ينفع طبها في السما ، اذا بالارض ما نفع ؟ اما الشيخ يوسف الذي دعا ، بعد زيارة أم محمد له ، الى ترميم المزار ، فقد كان اكثر ميلا الى الصمت ، والى تحاشي التعمق في الامور . كان يقـول ، بعد ان يملّ حديث زواره عن الوحي الذي وجدت فيه القرية موضوعاً للكلام تملأ به اوقات الفراغ الطويلـة : الله يرضينا بالقضا ... وكـان

يفكر في الحكمة الخفية وراء ما يجري ، ويشعر باستحالة ولوج ابواب تلك الحكمة .

واصل الفلاحون أعمال التقليم والحراثة في الكروم حتى منتصف نيسان . ها قد مرت الايام الخطرة ، او مر اكثرها . استطالت عسالج الدوالي ، وانعقد زهـــر الاشجار ، والم تفقع في سماء القرية بقرة السماء ، أيقنوا أن شفاعة ((الشيخ محمد)) قد قبلت ، مع انهم يتمثلون دائما بالقول المعروف : لا تحمد سنتك حتى تاكلها .

وفي ليلة منتصف نيسان ، نامت القرية بعد يوم طويل من العمل الشاق . بقيت جلبة أول الليل تسمع فترة قصيرة ، ولكن الصمت الدافىء المفعم باطياب الربيع، ما لبث ان ران على القرية التي استسلمت الى رقاد لذيذ . وقبيل الفجر ، افاق الجميع مذعورين ...

كان البرق يضيء الدنيا ، وبقرة السماء تلعلع في الفضاء ، وتحصب الأرض بدموعها المتجمدة ...

* * *

آفاق المعرفة

«المايا» حضارة من أعظم الحضارات
محمد محمد اسماعيل فرج

الغناء والشعر عند الشعوب البدائية
علي القيم

لمحة تاريخية عن «الأندلس الشرقية»
سامي الحفار الكزبري

الدكتور بديع حقي وعالم من السحر
اسماعيل مروة

نافذة على العالم
كمال فوزي الشرابي

تاريخ الريالية
كتاب الشهر
ميخائيل عيد

« المايا » حضارة من أعظم الحضارات

محمد محمد اسماعيل فرج

عندما هبط (كولومبوس) على شواطىء(جواتيمالا) لم يكتشف سوى اطلال مدن (المايا) . كانت تلك الحضارة العظيمة قد خبا بريقها وتشتت شعبها ، وربما كان السبب في ذلك هو عدوان جيرانهم (الازتك) وكانت الغابات قد استفحلت واجتاحت المدن ، فقوضت جدرانها ودفنت معابدها تحت الانقاض ولم يكن (كولومبوس) يعلم وهو يطل على تلك الاطلال أنه على ارض شهدت حضارة من اعظم الحضارات .

— محمد محمد اسماعيل فرج : باحث من القطر المصري ، ينشر في الدوريات العربية .

ازدهرت حضارة (المايا) في المناطق الوسطى من شبه جزيرة (يوكاتان Youcotan) الواقعة بين المكسيك وجواتيمالا وجمهورية بليز في أمريكا الوسطى ، ويعتقد علماء الآثار بأنها كانت في وقت مابين القرن الثالث والتاسع الميلادي .

لقد عرف المايا أن الارض كروية قبل كولومبوس بمئات السنين لديهم معلومات فلكية جعلتهم يحسبون أيام السنة على كوكب الزهرة وقياس السنة الارضية الى حد اربعة ارقام عشرية .

ثم جاءت القوات الاسبانية الغازية لتدمير هذه الحضارة ابتداء من القرن السابع عشر ، لقد قامت بتدمير وحرق المخطوطات والوثائق المتبقية من هذه الامة على أساس أنها (أدوات للكفر والالحاد) ولم تسلم المعادن الثمينة من التدمير والسرقة الا القليل منها لكي يكون شاهدا على حضارة عظيمة كان لها أن تسمو الى القمة ثم تهبط الى الحضيض خلال ستة قرون .

ففي الوقت الذي كانت فيه اوروبا غارقة في سبات العصور المظلمة، برزت الى الوجود أمة (المايا) عبر الاطلسي وانشأت اكثر من مائة مدينة كبيرة وتم تشييد المعابد والقصور والاهرامات الضخمة ، ثم انهارت تلك الحضارة بدون مقدمات أو أسباب وبقيت مدنها مهجورة وسط الغابات مدة الف سنة ، الى أن جاءها الاسبان في غمرة حماستهم وانتصاراتهم لتدمير البقية من حضارة (المايا) .

ثم جاء علماء الآثار في العصر الحديث الكشف عن مدن (المايا) المهجورة وسط الغابات وكأنها قصور احتفالات تركها الفنانون والعمال المهرة على عجل وهربوا الى الغابات ، تاركين لنا دليلا غامضا وهو كتاباتهم الهيروغليفية التي حار العلماء في تفسيرها .

لقد كان (المايا) أول شعب يمتلك نظاما حقيقيا للكتابة في العالم الجديد ، ومعظم ما أمكن حله من هذه الكتابة المنقوشة هو حسابات فلكية معقدة تشير الى ولعهم الشديد بالوقت ، اما الباقي من هذه الكتابات فلايزال لغزا ينتظر من علماء الآثار حله .

« العلماء والبحث عن حضارة (المايا) بواسطة الاقمار الصناعية »

أول من كتب عن حضارة (المايا) هو الراهب الاسباني (دي لاندا) الذي شارك في الحملة الاسبانية ، وكان أول من قام باحراق كل ماوصل الى يديه من كتب ومخطوطات ، ولكنه قام بعد عودته الى اسبانيا بكتابة ما شاهده في العالم الجديد واصفا الملابس والمعتقدات الدينية وتقديم حضارة « المايا » مع الكتابة عن الكتابات الهيروغليفية لحضارة المايا .

ثم بدأ رجل الاعمال الامريكي (رود فرايتس) بتكوين بعثة آثارية التنقيب عن حضارة المايا بواسطة الاقمار الصناعية ، وبدأ مع اعضاء البعثة التي تتكون من الجيولوجيين (ستيفين بروشا) و (جون ديكسترا) من مؤسسة (ماريلاند) للاقمار الصناعية ، وبدأ معهما جمع الصور « الفوتوغرافية » التي تساعد على البحث عن مواطن حضارة (المايا) بواسطة الاقمار الصناعية في المدار .

وقد تم تعيين (١١٢) موقعا من مواقع حضارة (المايا) باستخدام تقنية التصوير والضوء ، وبدل بعضها على نظام ري متطور ، وقد رغب رجل الاعمال (رود فرايتس) ممول البعثة في التأكد من هذه المعلومات الاولية ، فسافر مع البعثة الى مكسيكو حيث التقوا بواحد من اشهر الخبراء بحضارة (المايا) وهو (ايدكورجاك) من المؤسسة الوطنية المكسيكية لعلم الانسان .

ثم سافرت البعثة بالطائرة الهيلوكوبتر الى المنطقة التي حددهاالقمر الصناعي ، واستطاعت ان تتلمس بعض المعالم ، اذ شاهدت امتدادات طويلة من جدران حجرية بلغ طول الواحد منها (٧٠ كلم) من مرفأ (شيتومل) على البحر الكاريبي ، وكانت هذه الجدران اعجوبة خارقة كما وصفها (رود فرايتس) ثم وجدت اعداد كبيرة منها تمتد في انحاء (يوكاتان Youcotan) وتجعل الناظر لها يتأكد من ان هذه المنطقة كانت عامرة بملايين البشر ، أما العالم المكسيكي (ايدكورجاك) أشهر المتخصصين بحضارة (المايا) فلم يكد يصدق ما راته عيناه ، وهو يحدق في هذه الجدران من الطائرة .

وبعد ذلك قام العالم (بيتر هاريسون) وهو عالم آثار من جامعة (نيومكسيكو) بفحص مائة موقع من المواقع التي دل عليها القمر الصناعي واستنتج أن عدد سكان المايا كان يزيد على ١٥ مليون .

ثم اكتشف القمر الصناعي مدينة (اكزيمبول) وتم تحديد موقعها الصحيح من خلال الطيران فوقها واكتشف هرماً بين الادغال في هذه المدينة ، ولم يتمالك رجل الاعمال (رود فرايتس) نفسه تجاه هذه الاكتشافات ان ادرك انه امام شيء عظيم من معالم تلك الحضارة المندثرة، وقال « فرايتس » لقد كنت ارتجف خوفا وكان يخيل الي ان هذا المعبد مايزال مسكونا بالاشباح ، ويتابع (فرايتس) ويقول إنني فخور بما فعلت فقد استطعنا ان نرسم خريطة لحضارة (المايا) العظيمة في خلال خمسة أيام بفضل القمر الصناعي ، ولو اننا اردنا ان نفعل هذا العمل العظيم بوسائلنا التقليدية لامضينا وقتا طويلا .

كيف نشأت حضارة « المايا » :

يقول علماء الآثار ان شعب (المايا) هم بقايا من الناجين من غرق (قارة اطلانطس) الاسطورية بينما يدعي آخرون بأنهم احفاد قافلة تجارية فينيقية تاهت في المحيط الاطلسي ، وذهب فريق آخر من العلماء الى أبعد من ذلك ، فافترضوا فروضا منها بانهم احفاد (نوح) وان سفينة نو ... بنيت أساسا في امريكا ، ولا زالت النظريات والبحوث والافتراضات ... ل نشأة (المايا) متباعدة ولكن الشيءالوحيد الذي يجمع بين هذهالنظريات و الاجماع على ان حضارة (المايا) نشأت بمعزل عما يجاورها من ظروف غريبة ، وهذا ما دفع العلماء والجيولوجيين والمؤلفين الى وضع الافتراضات حول هذه الحضارة ، ومنهم المؤلف السويسري (فون دانكن) الى الافتراض بأن شعب (المايا) استلم حضارته من رواد فضاء جاؤوا الارض من كواكب اخرى ، ويعتمد (دانكن) في افتراضه على بعض النقوش التي لا زالت موجودة ومنها صورة لما يمكن أن يكون رائد فضاء داخل مركبته يعود تاريخها الى بداية حضارة (المايا) اما الراي الآخر ... ان شعب المايا هو ما تبقى من هجرات آسيوية متكررة الى امريكا

تمت قبل حوالي ٢٠ الف سنة عبر الممر الارضي الذي كان يربط القارتين والذي تشكل بقاياه الآن مضيق (بيرنغ) وان هذه الاعداد البشرية الكبيرة التي استقرت فيما بعد في حدود سنة (٢٠٠٠ قبل الميلاد) في شبه جزيرة (يوكاتان) واختلطت بالشعوب المجاورة ، والغريب ان هذا الشعب ظل بدائيا حتى أواسط القرن الثالث الميلادي حيث برزت حضارته فجأة الى الوجود وبنيت المدن الكبرى والاهرامات المدرجة منها (اهرامات «التيفر» النمر وهو اكبر هرم بناه اهل المايا وقد بلغ ١٨ دورا ثم النمر الآخر ويرتفع ١٢ دوراً) وقد ظهرت الكتابة والنقوش وأعمال الفن وازدهرت الزراعة وامتلأت القصور بالكنوز والتحف الثمينة .

« الفن المعماري الذي تميز به شعب المايا) :

حضارة (المايا) تميزت بالفن المعماري العظيم ، ولقد امتد فن (المايا) وتطور في أكثر انحاء المكسيك وبخاصة في المنطقة الجنوبية من « شباباس وجواتيمالا » حيث ابتدأ الفن عند (المايا) في عام (٣٠٠ — ٩٠٠ م) وتقوم في المناطق الجبلية ، ثم امتدت مراكز الحضارة والفن الى شبه جزيرة (يوكاتان) في عام (١٠٠٠ — ١٥٠٠ م) وما زالت مواقع اثرية تشهد على روائع هذا الفن وخاصة في (شيشين ابتزا) التي تقع في أقصى الجنوب الغربي يحيط بها عدد من المواقع الاثرية التي تعود الى (المايا) مثل (تولوم) ، وكاباك ، ومايابان) وفي هذا الموقع اهرام ضخمة تسمى (الكاستيلو) وبجواره تمثال (شاك مول) .

لقد انتقلت شعوب (المايا) نحو الشمال نازحة بتأثير الضغط الذي داهمها من شعوب (التولتيك) في القرن التاسع الميلادي ، واقامت في الشمال مراكز حضارية هامة ، ولقد عثر على كثير من النصب والتماثيل وأدوات الموسيقى ووسائل العبادة والحلي التي تحمل بعض الكتابات الهيروغليفية ، ومجموعة من التماثيل الفخارية الصغيرة التي اكتشفت في جزيرة (جاينا) في خليج المكسيك ، وفي (بالينك) مازال موجوداً هرم الكتابات ، وهو الهرم الوحيد المخصص كمدفن ، وفيه ضريح رائع ، كان يقع خارج الهرم النبات المقدس عند (المايا) ويبدو ان هذا الضريح الضخم

كان لشخصية هامـة في (بالينك) وذلك من الزينة الذهبية والاحجار الكريمة التي عثر عليها والتي كانت تغطي الحوائط .

ثم معبـد (كامبيش Campeche) الذي يتميز بأسـلوبه المعماري الفريد ، وباستخدام الحجر المنحوت ، وباستعمال الفسيفساء وهـذا الطابع يشمل عمارة (كامبيش) وفي واجهة المعبد رأس كبير لإله المطر (شوك مول) تقع عيناه وانفه عاليا ويشكل فمه باب المعبد ، ولقد اقيمت في متحف مكسيكو نسخـة كاملة من واجهـة هـذا المعبد ، ومن ابرز المكتشفات التي تعود الى فن حضارة (المايا) الغرف التي عثر عليها في (بانامباك Bonampak) والتي تحوي صورا جدارية تمثل في الغرفـة الاولى مراسم تعبدية يشارك فيها كهنة وراقصون وموسيقيون ، ثم طفل مقدم للآلهة قربانا ، وفي غرفة اخرى صور تمثل المعارك ، ثم النصر ، ثم محاكمة الاسرى بعد انتهاء المعركة ، وفي غرفة ثالثة صورة تمثل انتصار المحاربين ومشهدا عظيما للفرحة لهؤلاء المحاربين .

« الزراعة عند المايا » :

نشأت حضارة (المايا) في ظروف مناخية وجيولوجية صعبـة فأراضي (يوكاتان) تتكون من الجير الذي تغطيه طبقة من التربة الرملية والتي الزراعة فيها شبه مستحيلة ، أما بالنسبة للمياه لقيام الزراعـة فكانت عن طريق الامطار ، وكانت هذه المياه تنضب بسرعة بين طبقات الجير مما يشكل معضلة غذائية خطيرة غير انهم تغلبوا عليها باستخدام طريقة ذكية في الزراعة تدعى (مليا) وتتلخص في قطع المزروعات والاعشاب في الحقل وتركها تجف تحت اشعة الشمس في موسم الجفاف ، وقبل موسم الامطار تحرق هذه الاعشاب ويترك رمادها ليسمد الارض حيث يقوم الفلاح بعدها بغرس البذور في التربة ، حتى اذا ما هطلت الامطار نما الزرع ، ولأن التربة سيئة فان الفلاح يترك الارض لفترة من (٣ ــ ٦) سنوات ليزرع غيرها ثم يعود اليها فيما بعد .

« التجارة وطرق المواصلات عند المايا » :

كانت (المايا) تعتمد على التموين والخدمات من المجتمعات القائمة

خارج المدينة، وقد تبينت خطوط التجارة والمواصلات الرئيسية عن طريق صور الأقمار الصناعيـة ، وهي الطرقات المرتفعة بين أشجار الغابات الكثيفة، وتشير احدى الصور الى التصميم المظيم لهذه الطرقات وسهولة مراقبة كل من يدخل الى المدينة ، وكانت القرى والبلدات والمجموعات المجاورة تسهم في الاعمال المطلوبة لهذه الطرق .

وتكشف الصور ايضا عن عشرين تفرعا للتجارة في مواقع كبيرة في المدينة على مسافة (٢١) كلم الى الجنوب الغربي ، وثان الى « نكبة » على مسافة (١٢) كلم الى الجنوب الشرقي ، وهناك عدة مواقع اخرى في ما قبل العهد الكلاسيكي مما يشير الى شبكة أوسع من الطرقات المرتفعة ، والى تبادل تجاري نشط ومن الدلائل على اتساع التجارة في ما قبل العهد الكلاسيكي ، وما عثر عليه في المدينة من أصداف بحرية ومرجان من المحيط الهادي والبحر الكاريبي وخليج المكسيك ورماد بركاني من مرتفعات (جواتيمالا) على بعد ٣٠٠ كلم ، وجرانيت و خام من (بيليز) وخضاب احمر مستخدم لتلوين القدور التي لا يحصى لها عدد ، ولطلاء المباني الكبيرة وهو من المرتفعات في الغالب .

ان نشاط التجارة كان سببا من أسباب ازدهار حضارة (المايا)

« علوم الفلك وحضارة المايا » :

كان شعب (المايا) مهتم بالارقام وحساب الوقت والزمن ، وكان ايضا منشغلا بالفلك ورصد النجـوم ، وكانت احـدى معالم مدنـه الرئيسية (الستيلا) وهي قائمة على اعمدة من الحجـر تحتوي على نقوش وصور للآلهـة مع رموز هيروغليفية تمثل مرور الزمن وموقـع القمر والكواكب .

وكانوا ايضا يؤمنون بحركـة التاريخ الدائرية ، وتطوير نظامهـم التقويمي ، وكانت السنة البسيطة تتالف من ١٨ شهرا ، وكل شهر ٢٠ يوما ليصبح المجموع ٣٦٠ يوما ، اما الخمسة ايام الباقية فهي أيام شؤم ينصرف فيها الناس الى العبادة .

انصبّ اهتمام (المايا) على مراقبة حركة القمر وكوكب الزهرة. ويعتقد بعض الباحثين انهم كانوا على علم بكروية الارض، وكانت حركة الاجرام عندهم امرا تكراريا مثل تعاقب الايام والسنين والليل والنهار . وقد قام شعب (المايا) بتدوين علوم الفلك على شكل نقوش امتلأت بها تماثيلهم وجدران المعابد . ان قيام حضارة (المايا) لم تنشأ بالمصادفة ولكن بجهود شعب باكمله ، وكان المعماريون (المايون) على درجة عالية من المعرفة الهندسية والحسابية ،والتي لاتزال المدن التي انشؤوها تحتفظ بجمالها ، الذي يشهد بذوقهم الرفيع ، ويأتي بعد المعماريين الفنانون الذين كانوا ينحتون تماثيل لوحوش هائلة ، ويكسون جدران حجرات المعابد باكملها ، وبرسوم ذات الوان زاهية وبتأثير من عقيدتهم الدينية وقد تمكن البناؤون (المايون) من ان يجعلوا من المدن التي اقاموها تحفا حقيقية، وكان الكهنة وتلاميذهم يعيشون ويعملون فيها ، كما كانت ملتقى لجموع العلماء وتلاميذهم يجتمعون فيها على هيئة مؤتمرات حقيقية ، وتجري فيها مناقشة المسائل الرياضية والفلكية أو الدينية ، وكان الحجاج يؤمون المدينة المقدسة في جميع الاوقات ليقدموا قرابينهم للآلهة ، ولكن (المايون) لم يكونوا ليقتصروا على اولئك العلماء الذين وضعوا تقويما رائعا ، فقد كان منهم الرياضيون الذين ابتكروا الالعاب الرياضية ومنها ما نعرفه اليوم بلعبة « كرة السلة » .

ان هذه الحضارة ستصحو من رقادها حين تحل شفرتها الهيروغليفية لتكون واحدة من أعظم الحضارات .

* * *

الغناء والشعر عند الشعوب البدائية

علي القيّم

اكثر من ثلاثة ملايين سنة مرت على وجود الانسان على سطح الارض ، ومع ذلك لم نزود بشيء عن لغته الا خلال الآلاف الخمسة الاخيرة ، وما عرفناه منها في معظم هذه الفترة الطويلة من الزمان هو بدائي وغير دقيق الى درجة مؤسفة ، واسوا من ذلك بكثير ما وصلنا من غناء ما قبل التاريخ ، ذلك الغناء الذي يفترض وجود لغة هو منها تطبيقها الخاص والمتطور ،

ـ علي القيم : باحث من القطر العربي السوري ، معاون وزيرة الثقافة في سورية ، ينشر في الدوريات العربية والمحلية ، مهتم بالدراسات الآثارية .

فالكلمات عندما تتكيف وفق لحن منغم تشكل واحدا من الاشكال الشعرية التي هي أكثر أصالة فيما عرفناه ، لانها تكون ملزمة على اتباع نظام محدد وتضطلع بوظيفة مختلفة كل الاختلاف عما هو دارج من الكلام ، ويعتقد بأن الناس الذين لذّ لهم ان يرسموا وينقشوا وينحتوا التماثيل في نهاية العصر الحجري القديم ، اي ما بين ثلاثين الفاً وخمسة عشر الفاً من السنين قبل الميلاد ، كان لا بد من ان يحققوا انساقاً ملحنة من الكلمات . .

حول « الغناء والشعر عند الشعوب البدائية » لكاتبه موريس بورا ، صدر حديثا عن دار طلاس بدمشق دراسة هامة ترجمها يوسف شلب الشام . هذه الدراسة التي تبحث عن اصول الغناء من خلال الشواهد التي أمكن اكتشافها ، فقد كان انسان العصر الحجري القديم يملك بدون شك نوعا من الموسيقا ، فقد وجدت في العديد من الكهوف مزامير وشبابات مصنوعة من ذلك العصر يعالج دائما مشاهد من الرقص ، هذا يضعنا أمام فرضيات عديدة ولكنها لاترقى الى مستوى البرهان الموثق .

موسيقا سومر ومصر :

ان اقدم أمثلة الغناء التي عرفت ، ظهرت في منتصف الالف الثالث قبل الميلاد في نصوص مكتوبة من سومر ومصر ، فالمقاطع الاولى المعروفة من الغناء السوري هي اما أشعار طويلة تروي موضوعات دينية او متعلقة بنشأة الكون ، وأما تراتيل صريحة موجهة الى آلهة او آلهات . والغناء المصري هو اقدم ما حصلنا عليه كان عبارة عن نشيد لجنود «بيبي الاول» في نحو عام ٢٣٥٠ ق.م . اضافة الى ان النصوص السومرية والمصرية تقدم لنا مظهرا بدائيا متمثلا بالترداد المستمر لبعض الجمل ، ولكنها من ناحية أخرى تملك صفة متطورة، ومما لاشك فيه ان ثمة اغان اخرى وجدت قبل هذه النصوص ، وكانت اكثر بدائية ، ولكنها لم تصل الينا لانها لم تسجل عن طريق الكتابة ، ولا نملك اية معطيات عن شكلها او مضمونها .

وهكذا يصبح من المستحيل اكتشاف اصول الغناء والشعر في عصور ما قبل التاريخ اذا اعتمد على المنهج التاريخي ، لذلك يقوم المؤلف بدراسة الشعوب البدائية التي لا تزال تعيش على النهج البدائي نفسه الذي

عرفته العصور الحجرية ليستخلص منها النتائج التي تفيد بان الكلام في معظم الاغاني البدائية ليس الا جزءا من مجموع معقد ، فهذا الكلام « يغنى » ويعبر عنه في لحن مميز حتى ولو كان لحنا بدائيا ، ومع أن لكل شعب طريقته الخاصة في تأليف الحانه فانها تتبع قواعد ثابتة ، وتمتلك بعض المواصفات الموسيقية ، وهي في بعض الحالات تكون مصحوبة بآلات موسيقية هوائية ووترية كما تستعمل في بعض الاحيان آلات النقر ، والحان هذه الموسيقا البدائية الحان قصيرة وسهلة ، وتلك ميزة عندما يكون لا بد من تعليمها لعدد كبير من غير الاختصاصيين ، والتنوع المحدود والمكرور لا يجعلها أقل جمالا او تأثيرا في بيئتها الخاصة ، ويلي ذلك ان الغناء يكون مصحوبا دائما بشكل ما من اشكال الحركة ، كرقص تتكرر فيه حركات الجسد حسب ايقاعات او ايماءات متنوعة تصور ما يعبر عنه الكلام وتقوي معناه او تقوي الايحاءات التي يتضمنها (ص ٣٩) .

الغناء الايقاعي :

ان الغناء عمل ايقاعي ، ومن هذا العمل الايقاعي يستمد صفاته الاساسية ، وهذا العمل أقدم وأكثر بدائية من ايقاع الكلام الذي أضيف اليه وحمل له عنصرا جديدا من الوضوح ، ونجده في أغلب الاحيان بدون كلمات او مصحوبا بالفاظ خالية من المعنى ، والغناء البدائي الذي يولد من طقس بدائي انما هو نتاج نشاط مشترك ، ففي عالم تتمركز فيه الحياة الاجتماعية في الاحتفالات يلعب الغناء دورا أساسيا ويستخدم للاتصال بما وراء الطبيعة ، تماما كما يستخدم للتعبير عن الفرح والالم والمؤثرات القوية الاخرى .

ان الغناء البدائي يحتوي على درجة اعلى من المعتقدات المشتركة ، فالفنون أولا ، صافهم نمط واحد من الحياة يقتسمون فيه المنافع والاحتياجات ، فلا يوجد بينهم تمايز في الطبقات أو المهن او الثروة ، وثانيا ، ان كل عضو في هذه الوحدات الاجتماعية البدائية بسبب مجتمعهم المحدود يعرف كل الاعضاء الآخرين ، ومن الطبيعي ان الغناء المشترك يبعث في النفس النشوة والعظمة ، والقسم الاهم من الغناء

البدائي غناء تقليدي تتناقله الاجيال من جيل الى جيل ، وان البدائيين يؤلفون اغانيهم دون أن يلجؤوا بطبيعة الحال الى الكتابة ، وان كان ذلك لا يعني أن هذه الاغاني مرتجلة دائما لتلبية حاجات اللحظة القائمة .

ديني ودنيوي :

ويمكن تقسيم الغناء البدائي الى غناء ديني وغناء دنيوي ، يتجه الاول الى الآلهة والارواح ويلتزم بأن يحقق هدفا ساميا . أما الثاني فيعالج مشاكل انسانية ولا يتطلع الى ما هو اكثر من ذلك ، ومما لا شك فيه أن النوعين يتداخلان احدهما في الآخر حتى ليصبح من غير الممكن ان نقول الى اي تصنيف منهما ينتسب غناء محدد . . .

هدف الاغاني الدينية قبل كل شيء ان تقيم اتصالا مع القوى الخارقة وأن تؤثر فيها بالطريقة التي يتمناها المغني ، وهي تعتمد على أساس من المعتقدات المقبولة وتستخدم مسلماتها لتمارس تأثيرها ، فالبدائي محاط بقوى هو عاجز عن السيطرة عليها كما هو عاجز عن فهمها ، وهو يأمل أن يكون له شيء من التأثير عليها اذا وجد الكلمات اللازمة لذلك ، وهذا ينطبق على مشاكل الصيد ، كما ينطبق على الزمان ، على الولادة ، كما على الموت ، على المراهقة ، كما على الزواج ، على نمو الاشجار والنباتات كما على الحصول على الماء .. (ص ٥٩) ، والاغراض المختلفة للغناء المقدس هي التي تحدد الشكل الذي يجب أن تنفذ فيه هذا الغناء .

وعلى العكس من الاغاني الدينية فان من غير الممكن تصنيف الاغاني الدنيوية في أصناف محددة تمام التحديد ، ولاسباب تتعلق بتسهيل التعامل معها ، تقسم الى اغان جماعية كورالية واغان افرادية ، كما يمكن تقسيمها بحسب موضوعاتها مما يسمح بالاطلاع على سعة تطبيقاتها ، والمغني الدنيوي حر في أن يغني كل ما هو قادر على اثارة خياله وتحريض شعوره وإرضاء من حوله ، ومع ان تجربته محدودة اذا قيست بمقاييسنا فان ذلك لا يمنعه من أن يلاحظ بكل نفاذ بصر كل ما يدور حوله .

صنعة الغناء البدائي :

ويتطرق المؤلف الى الصنعة في الغناء البدائي ، فيرى أن الغناء قد بدأ بنوع من التنغيم بصوت عال ، ولم تضف اليه كلمات حقيقية الا بعد ذلك ، وكانت اضافتها مستقلة عن اللحن الاساسي ، وكان ذلك يتطلب مهارة عالية ، وكان يكفي لحن منغم لان يجلب وحده المتعة لاولئك الذين يتغنون به ولم يكن بحاجة الى اية كلمات لكي يكون أكثر فهماً لديهم ، وعندما يقرر البدائي ان يغني فانه يفعل ذلك بدون لف ولا دوران ، حتى ولو كان يتعرض لمواضيع دينية او طقسية هي بطبيعتها صعبة المعالجة..

وترتبط اغاني الانسان البدائي بالعمل بشكل أساسي ، وبما ان الصيد هو النشاط الاول ، وله انعكاساته على معظم نشاطاته الاخرى ، فاننا نرى اغاني الصيد تحتل المكان الاول ، ويفرض ذهنيته على كل عمل آخر تقوم به ، وفي هذه الذهنية يجد الغناء ميزته الاساسية ، فالصيد في العادة متقلب ، قلق ، غني بالمغامرات والمآسي ، ويتطلب اعدادا دقيقا وحساً مرهفا وعقلا يقظا ويبعث الفرح عندما يكون مجزيا ، وانواعا من ردود الفعل عندما لا يكون كذلك ، ويجبر الانسان على التركيز في هدف محدد تماما ، فليس من المستغرب إذن أن يلهم اغاني عن كل هذه الاحتمالات التي لاتحصى وعن كل النشاط الذي هو مشابه له في جوهره .

والطبيعة لها دورها في الغناء البدائي ، فقد تغنى البدائي بها ووصف مشاهدها وثمارها ، وبعض هذه الاغاني رغم مظهرها البريء ، هي تعازيم مخصصة لتأمين تموين من الفواكه والمنتجات الغذائية عندما يأتي موسمها ، وهي بطريقة ما رموز سحرية دون أن يكون لها هذا المظهر ، مع الاشارة الى أن كل شيء في الطبيعة يحمل صفة إلهية بمعنى من المعاني، والمغنون البدائيون باعتبارهم أحياء غارقين في الطبيعة من كل جهة حيث يجدون فيها مصدر حياتهم الوحيد ، يحتاجون الى مثل هذا النظام ويتوصلون أحيانا الى أن يعبروا عما يوحيه لهم خيالهم بقيامهم باستدعاء مؤثر للقوى والكائنات الغامضة التي يحسون بوجودها معبرين بذلك عن علاقتهم وقراباتهم مع شيء يقع فيما وراء هذا الظاهر المرئي .

وكما ترتبط تمائم الصيد ارتباطا حميما بالانفعالات وبالصعوبات التي تواكب هذا العمل ، فان القصائد التي تتناول الحياة الانسانية تتمركز حول ما تتطلبه كل مرحلة من مراحلها من رؤى وذكريات وتترجم هذه الضرورة عن معرفة كاملة بما يعنيه ذلك بالنسبة لكل كائن وما يناله منها .

وسواء كان يستعمل في هذه الاغاني مما يعرف انه عادي ويمكن ان يوافق كل مرحلة من مراحل الحياة ، او انه تحت تأثير الالهام الفاجيء اندفع في غناء مرتجل من وحي الساعة ، فان البدائي يميل دائما الى المصادر نفسها ويجد لانفعالاته التعبير نفسه ، ومثلما يندمج بكل كيانه في طقوس احتفال تقليدي فانه يفعل ذلك وبالقوة نفسها تجاه الاحداث مخمنا اخطر المشاكل التي لايطالها ادراكه والتي يجب عليه ان يواجهها بكل انتباه (ص ١٩٤) .

خيال البدائي :

ونصل الى خيال البدائي ، الذي يرى فيه المؤلف صفة جديدة وحقيقة جديدة ، فهو يرتبط حصرا ليس بما هو غير موجود في الزمان ولا في المكان وانما بما يعتقد انه موجود في كليهما ولكنه موجود ، وهو ابعد ما يكون عن ان يخلق مواضيعه من اجزاء متناثرة وينفخ فيها حياة خاصة بها ، وانما هو يقبل بانها موجودة فعلا وان دور الفني ليس اكثر من ان يظهرها كما هي عليه ، وعلى الرغم من كل القيود فان خيال البدائي نشيط الى ابعد الحدود وقوي المراس وشديد التصميم ، فمعتقدات البدائيين غريبة لدرجة انها تحتاج لتفسيرها الى خيال خصب ، وكان يمكن الكثير من الاساطير أن تضيع في خواء لا شكل له لو انها لم تقدم اعتمادا على معرفة كاملة بما هو أساسي منها لجعلها مقبولة على الفهم ، ومثل هذا الجهد الذي يبذله الخيال يكاد يكون لابد منه للمؤلف كي يفهم معنى بعض الطقوس وبعض المعتقدات ، فهو يرقبها من وجهة نظره الخاصة ويفسرها من خلاله وهذا ما يجعل حتى الموضوعات غير المحسوسة تقاد الى فلك فنه المبدع وتجد مكانا لها في العالم المحسوس .(ص٢٢٤) .

ورغم ان خيال البدائي يعمل بصورة اساسية فيما وراء الطبيعة وماهو غير مرئي لانه وعلى غير ادراك منه ، محمول على ذلك بمتطلبات مواضيعه ، فانه يستحق اسمه رغم كل شيء ، وهو يقدم للعقل شيئا يكاد يكون ملموسا مطبقا على اللامرئي والخارق للطبيعة ماهو معروف بالنسبة للمرئي والعادي . وقوته الرئيسة تكمن في حدة الاحاسيس عند البدائي ومنها يستمد عنفوانه وواقعيته ، ومن المؤكد انه ما كان له أن يحرز مثل هذه النجاحات لو انه توصل الى نتائج اقل قربا الى الملموس واقل قربا الى النظر ، وليست احاسيس البدائي وحدها هي الاقوى مضاء من احاسيسنا وانما اعتماد البدائي عليها اقوى بكثير مما نفعل نحن . ففي حياته اليومية يظهر معرفة غير عادية ، حادة ودقيقة عن العالم الطبيعي وتكاد معتقداته الدينية والطوطمية تنهل من هذه المعرفة الى ابعد الحدود ، ومن الطبيعي أن تكون اغانيه مرتبطة بها اوسع ارتباط ، ورغم ايمانه غير المحدود بما وراء الطبيعة فانه يحيا في عالم متجانس ، فحتى الاموات هم قريبون منه كل القرب ، وكل شيء هو طبيعي وفوق طبيعي في الوقت نفسه ، وبما انه لا يقيم اي تمييز بين احدهما والآخر ويفترض انهما متطابقان كل التطابق فهو يفيد ممايعرف كي يتوصل الى مالا يعرف ، وهو لايشك بذلك الذي لا يعرف ولا يناقش امر وجوده الحقيقي ، وخياله امتداد لملاحظته ، فهو استعمال خاص لها يتجاوز التحقق من الاشياء العادية ويسمح له بان يخلق كائنات اخرى وعوالم اخرى مطبقا اياها على مايراه هو واقرانه في حياتهم اليومية . (ص ٢٥٠ ـ ٢٥١)

اساطير بدائية :

ويرى المؤلف ان الاساطير في المجتمعات البدائية هي في خدمة علم الكون (الكوزمولوجيا) واللاهوت وتاريخ العلوم ، وللاساطير علاقة مباشرة مع المفهوم البدائي عن الزمن ، فالبدائيون يمتلكون بدون شك مفهوما عن الزمن ولكنه يختلف عن مفهومنا ، فعالمهم يرتبط باجداد اسطوريين يوجدون دائما في عالم الواقع ويؤثرون فيه على أساس من ثباتهم واستمرار وجودهم خارج نطاق الزمن ، وهم في حالة حلم دائم

وأحلامهم انما هي أحداث الحياة الجارية ، وسواء كان البدائيون يؤمنون بالآلهة أو بالاجداد فان مجموع الاحداث الطبيعية مع تغيراتهما داخل الدورات المرتقبة انما هي من عمل القوى فوق الطبيعة التي يملك كل منها جو نشاطه الخاص بينما هي كلها مسؤولة عما يحدث في كل لحظة ضمن حدود اختصاصاتها المحدودة ، ودور الاسطورة هو في جعل هذه الكائنات فوق الطبيعة مقربة الى الفهم بعرض نشاطاتها على شكل حكايا مبسطة تجعلها قريبة من التجربة الانسانية ، والغناء ليس الوسيلة الطبيعية لعرض الاساطير فهي تعرض نثرا بسيطا بعيدا عن رشاقة الاغنية وتزويقها ، لأن ذلك يجنبها الوقوع في الخطأ والابتعاد عن الدقة التي هي اهم ما يجب ان تتمسك به من صفات ، والطريقة البدائية في تاليف الاغاني لا تنسجم مع شيء معقد كما هو حال الاسطورة ، فالغناء يميل الى التركيز على موضوع محدد وحيد ، لذلك فهو لا يستطيع ان يعالج ماقد يكون معقدا احيانا سواء من حيث كنهه او طبيعته ، بينما الاقتضاب في معظم الاغاني يقف حائلا امام رواية الاحداث الغامضة ذات الاتساع الكبير ، لذلك فان الاغنية البدائية تجهل تلك المواضيع الواسعة التي تتعلق بالكون واللاهوت ، والتي لعبت دورا بارزا في شعر الشرق العربي القديم ، والتي كانت نابعة من الرغبة في عرض المعتقدات الدينية بكل وضوح ودقة وتفصيل بحيث يكون لها ما يبتغي منها من تاثير .

ومع ذلك فان للاغنية البدائية من وجوه عديدة صلات بالاسطورة ، فاولا : ان مافوق الطبيعي الذي هو هدف الاساطير لا يستطيع الا ان يكون موضوع الهام لعدد من الاغاني وبخاصة التعاويذ والتراتيل والاحتفالات الطقسية التي لا يمكن ان تكون مفهومة ومحددة المعنى تماما دون شيء من المعرفة بالاساطير التي تقف خلفها . وثانيا : بما ان الاغاني لا تستطيع أن تكشف عن الاساطير بشكلها الكامل فان عليها ان تلقي عليها ضوءا خاصا تطلقه من زاوية خاصة ، وان تبرز وتختار ما تعتقده اكثر اهمية في هذه الاساطير وان تمنحه كل ما لديها من خيال ، وهذا يعني ان الاغاني التي تتصدى للاساطير هي عموما اكثر تماسكا واكثر ترتيبا من الاساطير نفسها ولانها لا تهتم الا باجزاء مختارة منها أو ببعض المشاهد

وتعرضها بصورة منفصلة بطريقة تبرز تأثيرها . وثالثا : ان هذه الاغاني تصدر عن طريقة اسطورية عندما تعالج موضوعا لا يقع تحت مجال الرؤية المباشرة ، وهذه الطريقة من التفكير لا تعبر عن نفسها بالتجريدات ولا بالعلاقات المباشرة مع الاعمال او الحوادث الفردية،وإنما بطريقةوسط بينهما حيث تعبر الصور المرئية عن مجموعات من الافكار التي تتجاوزها هي نفسها وتساهم في التأثير الانفعالي او التخيلي للغناء رافعة اياه الى مستوى اكثر غموضا واسرارا من المناسبة المباشرة التي دعت اليه . وبما ان الغناء لا يظهر الاساطير الا من زاوية مصغرة لا يحاول ان يقدمها بكاملها او ان يضفي عليها ادنى سلطة مذهبية فان من المسموح له ان يتمتع بحريته في معالجتها كما ان المغني يستطيع أن يركز حول ما يؤثر اكثر من غيره في خياله او يبدو اكثر أهمية من غيره . والاسطورة تضفي على الغناء سعة خارج نطاق اللحظة الحاضرة رابطة اياه بالقوى غيرالمرئية التي ترفع من جلال الحياة الانسانية وتغلفها بالغموض (ص ٢٥٥ــ٢٥٦).

نتائج الدراسة :

وهكذا تصل مع المؤلف الى نتيجة مفادها أن أغاني الشعوب البدائية هي نتيجة جهود واعية غايتها ان تفسر بكلمات متماسكة افكارا ومشاعر هي في حالتها الاولية بعيدة عن ان تكون كذلك ، وهذا يكفي ليجعلنا نرى ان هذه الاغاني انما تنتمي الى مرحلة من التطور متأخرة عن مرحلة الرقصات والطقوس التي ترافقها في غالب الاحيان ، فأسبقية الرقص بالنسبة للغناء يبرز بوضوح من وجود عدد كبير من الرقصات التي لا يرافقها كلام وانما تكتفي بنفسها وتفسر نفسها بنفسها دون أية حاجة للاعتماد على الكلمات ، والرقص هو احدى المحاولات الاكثربدائية مما قام به الانسان ليتحرك في عالم خيالي خلقه بنفسه ، ولكنه لم يبق بعيد الارتباط بعالم الواقع ، وانما بقي يلعب فيه دورا ما سحريا أو دينيا او احتفاليا أو حتى مسليا على اقل تقدير . والرقص عند كل الشعوب يحتل مكان الشرف في دائرة النشاطات الجماعية ، وهناك من الاسباب ما جعلت المؤلف يرجعه الى نهاية العصر الحجري القديم (الباليوليتيك) حيث اصبحت الرقصات في اغلب الاحيان طقوسا

سحرية ترافقها رغبة الانسان في أن يفرض ارادته على الحيوانات وبالتالي يستطيع قتلها .

ان تبني الكلمات في (الميلوديا) لابد انه تم خلال تطور بطيء ربما احتاج الى الآلاف من السنين ، وتشكيل هذه الكلمات بدءا من الصرخات الانفعالية وانتهاء باللغة المفهومة هو الآخر مغلف بسر من الصعب تعقب آثاره ، حتى ليبدو من المستحيل تحديدا اللحظة من تطوره التي استطاع فيها الانسان أن يسيطر بما فيه الكفاية على الكلمات لاستعمالها بطريقة ماهرة ودقيقة يتطلبها التصدي لتاليف الغناء .

والغناء الذي كاد أن يبدأ ياخذ شيئا فشيئا اشكالا اكثر صنعة ويزدهر في فن واع حسن التاليف والدقة ليكون قادرا على اخفاء القوة على الكلمات ، وفي خلال هذا التطور كان للانجازات الاولى الاهمية الكبرى ، وكانت أولاها جميعا ، أن توضع أصوات غير متماسكة في اشكال ميلودية ، وعندما بدأت هذه الاشكال ترافق الرقصات ليس على شكل اصدار اصوات عفوية تتغير بين حين وآخر ، وانما على شكل اصوات مسلسلة بحسب طرائق محددة تماما ، فان ذلك كان ثورة حقيقية تستحق كل تقدير .

ان الغناء بالنسبة للبدائي حاجة اساسية وهامة لانه يؤمن له الحماية من تقلبات الزمان ومن المصادفات الخطرة التي يتعرض لها وجوده ، فهو عندما يلجأ اليه ليهذب انفعالاته ويهدىء من خواطره يكون الغناء اداة دفاع هو بحاجة اليها اشد الاحتياج ، وهو ايضا تعويذة يوجهها الى نفسه لكي يساعده على التماسك ودفع المرض عنه .

ويخلص المؤلف الى القول بأن الغناء البدائي لابد منه للشعوب القديمة ، فمع ضآلة الوسائل التي يملكونها ، ومع محدودية مجال حاجاتهم ، ومع عجزهم عن أن يتطلعوا الى ما وراء اللحظة الحاضرة ، فانهم لا يستطيعون أن يستغنوا عن الغناء الذي لا يرمز فقط الى ما يعانونه من مشاكل مزعجة وانما هو قمين بان يرد عليها ايضا وان يسمح لهم بالعمل بكثير من الحيوية والثقة ، وأن يضعهم على صلة مباشرة

مع الآلهة والارواح ، وان يجعل شعورهم بقربتهم أقل في عالم الطبيعة الذي يعيشون فيه ، وهو فوق كل شيء فن ينجز ما ينجزه الفن دائمـا بالنسبة لأولئك الذين يستسلمون له بحمية وهوى ، فهو يسمح لهـم بأن يستقبلوا الحياة بكل كيانهم ، وينمي فيهم القدرة عليها .

ان « موريس بورا » في كتابه الهام يلج ميداناً خصباً لم يجر كشفه في أي كتاب أو بحث آخر ، وقد استطاع من خلال مشاهداته وابحاثه الميدانية للشعوب البدائية ، ودراساته المقارنة أن يستخلص نتائج قادرة على توضيح انماط الغناء والشعر لدى شعوب ما قبل التاريخ ، وحقق من خلال ما اختار من نصوص واشعار بدائية المتعة والفائدة معا ،وكان للترجمة الدقيقة والمشرقة التي قام بها الاستاذ يوسف شلب الشـام دورها الكبير في ايصال أفكار المؤلف بصورة لا لبس ولا غموض فيها .

* * *

لمحة تاريخية عن «الأندلس الشرقية»

سلمى الحفار الكزبري

تقع مدينة ملقة في جنوب الاندلس ، وهي عاصمة احدى المقاطعات الاندلسية الثمانية(١) التي اضحت تتمتع بحكم ذاتي منذ سنة ١٩٨١ عقب الاستفتاء العام الذي أجرته الحكومة الاسبانية لهذا الغرض .وعندما يزور العرب الاندلس تستقطب اهتمامهم مدنها الكبيرة التي منها شعت على العالم انوار حضارة اسلامية عربية في القرون الغابرة ، أمثال قرطبة واشبيلية وغرناطة وقادش وطليطلة الخ ...

ـ سلمى الحفار الكزبري : اديبة من سورية، لها عدد من الأعمال منها «حرمان ـ قصص»، «البرتقال المر ـ رواية » ، تنشر في الدوريات العربية والمحلية ..

(١) المقاطعات الاندلسية الثمانية حاليا هي : قرطبة واشبيلية وقادش وملقة وجيان وولبة والمريا وغرناطة .

وقل منهم من شد الرحال لاكتشاف « الاندلس الشرقية » الواقعة بالقرب من ملقة ، شرقا ، للوقوف على آثارها العربية وطابعها العربي وتاريخها المجيد(٢) . تشمل هـذه المنطقة جزءا واسعا مـن الشاطىء الجنوبي الشرقي ، وتمتد فيها مدن صغيرة وقرى داخلية وجبلية مـن اشـهرها واجملهـا تكوينـا ومناخـا : « رينكـون دي لافيكتوريـا Rincon de la Victoria » وبناخارافي _ Benejanafe» التـي هـي بلدة عربية اسمها الاصلي كان « بني شرف » ولكنه تحرف اسوة بالعديد من اسماء البلاد والمواقع الجغرافية والاشخاص . وعلى شاطىء المتوسـط يجد الزائر بلـدة : « توري دل مار _ Torre Del Mar » اي « بـرج البحر » ، وبلدة : « الجارويز Algarrobo» اي «الخروب » ، «طوروكس Torrox » و « مـسـارو _ Maro » و « نـيرخـا _ Nerja » اي « النارجة » كما سماها شاعرها : « ابن سعدي » في قصيدة له تغنى فيها بجمالها وترجمت الى اللغة الاسبانية في هذا العصر ، ولقد اكتشفت فيها مغارة رائعة سنة ١٩٦٠ يفد اليها السياح من كل حدب وصوب .

هذا عن القسم الساحلي من الاندلس « الشرقية » اما قسمها الداخلي فيمتد على سهول وهضاب وتلال وبعض الجبال المجاورة ، مناخها حار وهواؤها عليل ، وفيها تكثر زراعة الكروم والزيتون والتين والفواكه واللوز والخروب . ولابد من الاشارة الى ان بعض قراها الجبلية مجاور لقاطعة « غرناطة » مثل قرية « سيديبا _ Sedella » ، و « كانياس دي اثيتونا _ Canillas de Aleitunas » ، اما القرى الاخرى الوادعة والمنثـورة كالحلم في جنباتهـا فمن اشـهرها بلـدة : « فريخيليانا _ Frigiliana » ذات التصميم العربي في حاراتها ودورها وصحونها ، وهي التي نالت جائزة وطنية تشجيعية حكومية سنة ١٩٨٨ لمحافظتها على طابعها المدجن العريق ونظافتها وجمالها . كما اننا نجد آثارا عربية واسلامية في بلدة « كوماريس _ Comares » وفي بلـدة : « ماشارافيايا Macharaviaya » التي اسسها الموريسكي العربي الاصل الذي لم ينزح

(٢) عاصمة « الشرقية » هي مدينة « فيليس ملقة » على بعد اثني عشر كم من ملقة وعدد سكان « الشرقية » مئتي الف نسمة .

عن الاندلس بعد سقوطها في يد ملوك الاسبان ولم يبدل دينه الاصلي : « أبو يحيى » ، فسميت باسمه : « شجر أبو يحيى » ، وتحرّف الاسم كما هو واضح ! كما ان « بني مكرّم » بنوا قريـة في المنطقة الداخلية حملت اسمهم فاضحى « Benamocarra » حسبما جـاء في النشرات السياحية الحديثة عن « الشرقية » ، وهنالك قرية ثانية أقام فيها عرب الاندلس في تلك المنطقة وحصنوها وازدهرت ابان وجودهم فاسموها : « الحصون ــ Iznate» وهي تبعد عن ملقة ستة واربعين كيلو متـرا وعن عاصمـة « الشرقيـة » التـي هـي مدينـة « فيليس ملقـة ــ Velez Malaga » اربعة عشر كيلو مترا فقط .

ان عدد سكان « فيليس ملقه » « خمسون الف نسمة » ، وجلهم يعتز بأصله العربي ، ويحافظ على التقاليد المتوارثة في أسلوب العيش والطعام، ومازالت توجد فيها اربعة أبواب عربية وحصون وقصبة لم يتبق منهـا سوى بعض الجدران بالقرب من مسجدها القديم . اكبر دليل عـلى اعتزاز اهلها بأصلهم العربي هو سميهم الحثيث ، منذ بضع سنوات ، لاخذ موافقة محافظة ملقة على تعليم اللغة العربية فيها لابنائها وقـد حصلوا على الموافقة ، وأنشأت المحافظة فيها معهداً لتعليم اللغة العربية السنة الماضية يضم اليوم مئة طالب وطالبة من ابنائها المتحمسين !

يذكر المؤرخون الاسبان المعاصرون لن العالم الزراعي العربي « ابن البيطار » عاش في بلدة بالمنطقة التي نتحدث عنها تدعى : « بنامارغوسا Benamargosa » سنة ١٢١٦ م . وانه ادخـل الى حقولهـا زراعـة الحمضيات بأنواعها ، وهو صاحب الكتاب المشهور في هذا الموضوع ، ولهذا ازدهرت « الشرقية » إبان الوجود العربي الاسلامي فيها ازدهارا زراعيا كبيرا ، كما ان التجارة مع افريقيا الشمالية وايطاليا ودمشـق وسائر بلاد الشرق الاوسط كانت مزدهرة الى حد كبير .

اذا انتقلنا الى ناحية مختلفة عما ذكرنا من نواحي الاندلس الشرقية نجد خريطة لها دعتها مديرية السياحة الاسبانية : الطريق المدجـن « لكثرة الآثار الاسلامية والعربيـة في قراها ومن اشـهرها « آزنياس-

Arenas » حيث توجد آثار حمامات عربية وينابيع مياه ، وبلدة « آرشيس ـ Archez » التي تحولت مئذنة جامعها المزخرفة الى برج للنواقيس في كنيستها الحالية ، وبلدة : « سيديليا Sedella التي تقع على ارتفاع سبعمائة متر عن سطح البحر ، ويبلغ عدد سكانها الف نسمة فقط ، وتراس بلديتها امراة شابة في الوقت الحاضر . انها بلدة صغيرة جميلة ، يعتز اهلوها بأصلهم العربي ويحافظون على التقاليد القديمة المتوارثة سواء في كرمهم ونظافتهم وصيانة دورهم العربية أو في تزيين صحونها بأنواع الزهور .

لقد خلف خروج العرب من الاندلس عامة عادات وفنونا وآثارا رائعة عمرانية واجتماعية ، ما في ذلك شك ، على الرغم من انقضاء خمسة قرون على زوال وجودهم فيها ، ولكن ما يشد انتباه الزائر لهذه المنطقة الشرقية الاندلسية هو بروز تلك الآثار في طبيعة سكانها ، قد يكون سببه بعدها عن حواضر الاندلس الكبيرة ، وتأخر سقوطها بأيدي ملوك الكاثوليك الاسبان الى نهاية القرن الخامس عشر ميلادي ، والى عناد سكانها الاصليين من عرب ومغاربة مسلمين في البقاء فيها ، لا النزوح عنها مع المحافظة على لغتهم واسلامهم وتقاليدهم الاجتماعية .

لأن التمسك « سكان الشرقية » بأصلهم ولغتهم وتقاليدهم بعد سقوطها بأيدي ملوك اسبان الكاثوليك ايزابيل وفردينان سنة ١٤٩٢ م، قصة تاريخية مثيرة فريدة من نوعها مدونة في الوثائق الرسمية بمدريد يتناقلها سكان هذه المنطقة أبا عن جد ، هي حادثة تمردهم الطاحن الذي شنوه على النظام المسيحي الجديد الذي فرض عليهم وعلى سائر سكان ومناطق الاندلس . فلقد عمت الفوضى واخذ استياء سكان الشرقية يزداد ، عاما في إثر عام ، ولاسيما لأن النزوح الى المغرب ومن هذه المنطقة كان ضئيلا بالقياس الى نزوح غيرهم من الاندلسيين ، ولقد ارغم الباقون على اعتناق الدين المسيحي بعد صدور قرارات ملكية متلاحقة هذا ملخصها ، استنادا الى الوثائق التاريخية المشار اليها :

أولا : على المدجنين الباقين في الاندلس ان يعتنقوا الدين المسيحي علنا منذ سنة ١٤٩٩ تحت طائلة طردهم من البلاد ومصادرة املاكهم . ثم صدر أمر ملكي آخر سنة ١٥٠١ م يمنع أي عربي مسلم او مسلمة من البقاء في البلاد تحت طائلة الاعدام !

ثم صدرت قرارات ملكية لاحقة سنة ١٥١١ م تأمر الخياطين في سائر أنحاء الاندلس بالكف عن خياطة الازياء والالبسة العربية ، وتأمر الموريسكيين (وهم العرب المسلمون الذين آثروا البقاء والتنصر مرغمين ، مع المحافظة سرا على شعائر دينهم الاسلامي) بارتداء الالبسة المسيحية، وخلع الازياء العربية التي تميزهم من غيرهم .

ليس من الصعب تصور حالة القهر والضغط على حريات الموريسكيين في تلك الحقبة من القرن السادس عشر ميلادي ، ولكن ما دفعهم الى التمرد والثورة المسلحة كان صدور قرارات جديدة جائرة في مستهل سنة ١٥٦٧ م تمنعهم من التكلم باللغة العربية ومن تعلمها ، وتترك لهم مهلة ثلاثة أعوام لإلغائها من التداول في العقود والمجتمعات والمراسلات إلغاء مبرما ، ولتعلم اللغة المحلية الاسبانية التي تعرف باللغة القشتالية! كما ان تلك القرارات تفرض على النساء الموريسكيات رفع الحجاب عن وجوههن ، وتمنعهن من استعمال الحنة على شعورهن ... وعلى الاسر الموريسكية كافة بترك ابواب بيوتها مفتوحة ليل نهار .

كان تأثير هذه البلاغات الجائرة التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ الحروب ، والتي تتناقض مع تسامح الفاتحين المسلمين لاسبانية هو الشرارة التي أولعت الثورة العارمة في الاندلس الشرقية وفي غرناطة .

قادة تلك الثورة هما رجلان موريسكيان من أصل عربي هما « بن هنمية ــ Ben Humeya» ــ و « ابن عبدو Ben Abdou » ، انطلقا الى الشرقية«من منطقة : «البوخارا Alpujarra» الجبلية المجاورة لها ، ثم لحق بهما رجل آخر يدعى « المؤذن ــ Almuaden» منحدر من ام مسلمة واب مسيحي يبحث عن زوجته التي اختطفها رجل مسيحي من بلدة : « كانياس دي أيتوناس » في « الشرقية » ، التي ذكرناها سابقا . فهب

السكان المستائين من مختلف القرى لمساعدته واعلنوا التمرد على الظلم بضرب المراكز الحكومية في المنطقة ، ثم اتتهم النجدات المسلحة من كل جانب سنة ١٥٦٧ م وبلغ عدد المقاتلين حوالي سبعة آلاف رجل وامرأة شعارهم واحد هو المطالبة بحرية شعائرهم الدينية الاصلية ، ومحافظتهم على لغتهم العربية وتقاليدهم في ارض آبائهم واجدادهم .

ان البطولات التي سجلها هؤلاء الثوار المتمردون مدونة في الوثائق التاريخية المحفوظة في اسبانيا ومدريد حتى يومنا هذا(١) ، وقد استمرت هجماتهم اكثر من سنتين الى ان توجه ثلاثة آلاف منهم الى بلدة « فريخيليانا » واعتصموا بجبل مجاور لها يُدعى الصخرة El Peñon قاد حملتهم هذه زعيم يدعى : هرناندو إلـدرة Hernando Eldarra وعندما نفد سلاحهم وتعرضوا لهجمات المسيحيين المتعصبين ، الموالين للملك اخذوا يرجمونهم بالحجارة الى ان انتهت الثورة بهزيمتهم وذهب ضحيتها مئات الرجال من الطرفين ، وعدد كبير من النساء الموريسكيات اللواتي آثرن الانتحار بالقاء انفسهن من الصخرة مع اطفالهن على الاستسلام للقوات المسيحية عند اقترابها من اقتحام الثورة سنة ١٥٧٠ م . اما المتبقون من الثوار الموريسكيين فقد تم أسر العديد منهم والتنكيل بهم ، وتمكن بعضهم الآخر من النزوح الى افريقيا الشمالية ، والى مناطق اخرى من الاندلس تحت أسماء مستعارة ، كما ان املاكهم ومزارعهم وزعت على الاسبان المتنصرين الذين تعلموا منها أصول الزراعة الناجحة !

وختاما اقول ان من يشاء الاطلاع على لوحات مصورة تمثل فصول هذه الثورة الموريسكية الرائعة ، وتصور اشتراك النساء فيها وبطولاتهن ، عليه أن يزور بلدة « فريخيليانا » التي تبعد عن « نرخا — Nerja » ومغارتها اثني عشر كيلو مترا فقط ، ففيها يشاهد بنفسه هذه اللوحات

(١) من هذه الوثائق نذكر الكتب التالية : «قصة تمرد الموريسكيين في مملكة غرناطة وعقابهم» بقلم لويس مارمول كرفاخال Luis Marmol Carvajal و « موريسكيو مملكة غرناطة Los Moriscos del Reinode » — بقلم المؤرخ د. كارد باروخا — Granda Julio Card Baroja .

المنقوشة على القيشاني الملون ، مع تعليق باللغة الاسبانية على كل واحدة منها . هذه اللوحات كثيرة ، معلقة على جدران حارات البلدة كلها تحت اشراف بلديتها ، كما أن كتيبا تاريخيا صدر عنها ، منذ بضع سنوات ، وقدمه للقراء رئيس بلدية « فريخيليانا » السنيور « خوسي مانويل سالسيدو بيريز Jose Manuel S. Perez » في سنة ١٩٩٠ جاء فيه مايلي :

(لقد ترك هذا التمرد الذي نشرحه في كتابنا أثرا بالغا في نفوس سكان الاندلس الشرقية قديما وحديثا لان العرب المسلمين الذي عاشوا في هذه الارض ثمانية قرون قد خلفوا لنا فيها ثمار جهودهم وعمروها . آثارهم تدل على تفوقهم ، ونحن نحييهم من هذه الارض التي نعيش فيها نحيي اسلافنا الذين سبقونا في العيش على ارضنا ، وهيأوا لنا ظروف العيش الحاضر الذي نستمتع به بفضلهم !

* * *

الدكتور بديع حقي وعالم من السحر

اسماعيل مروة

كان ذلك إن لم تخنني الذاكرة قبل عشرين عاماً من اليوم ، في ذلك اليوم الذي لا انساه لمست يداي كتاباً ذا غلاف مؤثر ، عليه صورة طفل مشرد يحاول أن يتجاوز الاسلاك تجاه بيارة البرتقال الحبيبة . حملت الكتاب ، اخذت ارشف من سطوره تلك القصص الرائعات ، واخذت اذرف دمعاً لا ادري سببه ولا أعرف مصدره ...

ـ اسماعيل مروة : قاص وباحث من القطر العربي السوري ، صدر له عدد من المجموعات القصصية ، آخر مجموعة « وكان حلماً » .

انتابني يوما احساس غريب بالندم على انني لم التق ذلك الاديب الذي خط هذه القصص ذات المضامين الآسرة الخالبة الالباب . ولا ادري لماذا تخيلت ذلك الكاتب في باطن الثرى ـ اطال الله بقاءه ـ ربما كان ذلك عن الاجواء الفاضبة الحزينة التي اضفاها على مجموعته تلك (التراب الحزين) .

وتشاء الاقدار ان ادخل ميدان الادب ، وتشاء مرة اخرى ان يكون ادب حقي رفيقي في كل جلسة ، وتشاء ثالثة ان انعم بصحبته مدة من الزمن غير قصيرة ، استمعت خلالها اليه ، فتح لي اوراقه ، حدثني عن ذاته التي كنت قد قرأتها في ادبه ... إنها محطات في حياته وادبه وعلاقتهما الجدلية .

الدبلوماسية والادب : ارتحل حقي في البلدان من خلال عمله الدبلوماسي الذي انيط به ، فكان خير سفير لبلاده ، وخير موفد للأدب ، ينهل من موارده الحقة على الرغم من انشغاله بواجبه الوطني الذي اوفد من اجله ... وفي احدى جلساتنا قال لي متمثلا عن علاقة عمله بالادب .

« لقد كان تشيخوف طبيبا اديبا وقال : الطب زوجتي الشرعية ، اما الادب فحبيبتي ... » اما انا فاقول : « ان العمل الدبلوماسي هو زوجتي والادب حبيبتي » .

. فما زال يحب عمله الدبلوماسي كما احب عمله الادبي ، فهو الذي فتح الآفاق امامه وعرّفه الى الثقافات الاخرى ولغات شعوبها ..

بهذا النفس الجميل ، وبهذا العبق الاصيل يواجهك حقي ببساطة لا تلمسها عند كثير من ادباء اليوم يسحرك بادبه الجم ، وتواضعه الكبير حتى لكانك صنوه على بعد المسافة الفاصلة .

لن أطيل الحديث عن الدكتور حقي وحياته وعمله ، وإن كان ذلك يستهويني ، لأن هذا الحديث لا ينفصل البتة عن ادبه وهو الذي وسم نفسه بقوله : « الواقع منبعي وريشتي الخاصة قلمي وكلماتي وعواطفي ..... » .

فعندما اتحدث عنه انما اتعرض لادبه وواقعه الذي عاشه وساكتفي في هذه الوقفة بالتنقل بين عوالمه الساحرة التي افتقدنا شبيهها على الساحة الادبية .. ولعل أهم ميزة اتسم بها أدب حقي كما حقي نفسه .. البكاء ..

بديع حقي والبكاء : في قصصه عموماً.من « جفون تسحق الصور »، الى « همسات العكازة المسكينة » الى قصصه القصيرة في « التراب الحزين » و « حين تتمزق الظلال » الى سيرته الذاتية « الشجرة التي غرستها امي » تجد « حقي » مولعا بتصوير دواخل النفس وكوامنها ودقائقها الى درجة الهوس . وفي كثير من المواقف تراه واحداً من الابطال الذين يتحركون في العمل لشدة التصاقه باجواء عمله الذي صاغه بروحه وعاطفته ونفسه وآهاته ، وقد يسأل سائل لماذا كل هذا التواصل الحميمي مع كل عمل ابداعي له ؟!

إن بديع حقي رجل ملء عاطفة واحساساً ، يكاد يبكي ، بل يبكي بالفعل لاقل المواقف تأثيراً ، وكم شهدته باكياً ، وهو لا ينفي ذلك ولا يرفضه لان له برسول الله صلى الله عليه وسلم وباصحابه رضوان الله عليهم الأسوة الحسنة ، فقد كانت لحاهم تخضل من الدمع عندما يتذكرون مشهداً من مشاهده صلى الله عليه وسلم ... وها هو يبكي عندما يتذكر اذان بلال عليه رضوان الله بعد رحيل الرسول الكريم وما إن بدأ بلال باذانه حتى لم يبق بيت في المدينة الا وعلا فيه البكاء ... انها الفطرة التي جبل الانسان عليها لذلك لا يرى في البكاء سُبّة ، ولا يرى ضيراً او معرّة .. وقد انتقل ذلك من روحه الى روح ابطاله وشخوصه في أعماله الادبية ، وقد اشرت في دراسة سابقة لي الى أن هذا الجو العاطفي الخير البكاء ــ إن جازت التسمية ــ طغى على شخصياته فاصبحت تراها وحتى الشريرة منها خيرة معطاءة ساذجة الى حد بعيد ، لذلك ــ وهذا أمر مهم للغاية ــ نجد ان البطل الشرير قد انتفى في ادبياته، وإن بقي ظله ؛ اللهم الا شخصية الغاصب المحتل التي البسها حقي لبوساً غاية في الفنية ، مضفياً عليها شيئاً من حقده وكرهه اللذين خبأهما بين جوانحه منذ بداية حياته ..

لن احاول في هذا المقام ان الخص قصصه ورواياته ، لكنني سأقف عند محطات تكون بمثابة المفاتيح لادبه وحياته ، وهذان موقفان في حياته حديثان يبينان مكانة حقي وروحه الشفافة الرقيقة ودوافعه على البكاء .

ـ قبل اعوام وفي الثمانينات دعي الى الهند لحضور « مؤتمر العلاقات الدولية » ولإلقاء محاضرة تتعلق بشاعر الهند الكبير « طاغور » وبديع حقي هو من ترجم طاغور الى العربية . وبعد نهاية المؤتمر وقف رئيسه وقال للحاضرين :

« عليكم ان تقفوا جميعا وتصفقوا للدكتور حقي الذي ترجم «طاغور» مجد الهند ... » .

هذه الشهادة اضيفها الى شهادة قالها احد اساتذتي يوما حول طاغور وترجمة حقي له :

« كنت ارى في طاغور شاعراً عظيماً ، لكنه بات اعظم عندما ترجمه حقي ... » لماذا ؟

لأن « حقي » التقى مع طاغور بروحه وعاطفته ؛ فصاغه حباً وروعة لانه عشقه قبل ان يترجمه فقولبه ضمن عالمه اللغوي الانيق ، فكانك في عالم سحري يعبق بالبخور الهندي وانواع الطيب كافة . ولن تعرف مصداق هذا قبل ان تلتهم بعينيك تلك الروائع التي كسبت شيئاً من روعتها من بديع حقي الذي ترجمها باسلوبه الادبي الساحق بعيدا عن المصطلح وتعقيدات الترجمة القاصمة ، لكنه كان امينا على طاغور كل الامانة ، ومن هنا جاء اعجاب الاصدقاء الهنود بهذه الترجمة قبل العرب . اما المحطة الاخرى التي تشكل مفتاحا لروحه فهي ان الدكتور حقي يبرّ امه في حياتها وبعد موتها ، وما زال الى اليوم يبكيها حبا وعاطفة عندما يتذكرها ، او عندما يرى موقفا يعيده اليها .... ويرى على الرائي اماً مناضلة تبكي ولدها المقتول امامها ، فيقول « حقي » لو ان امي مكانها ، وانا مكان وليدها لبكتني .... وينام تلك الليلة ليستيقظ صباحا وقد بلل وسادته بالدمع لأن امه كانت معه في نومه تعانقه وتباركه ، لذلك ،

وهذا أمر مهم جداً ، نجد بديع حقي الاديب المؤدب الحق الذي لم يشتم ولم يلعن ولم يجرح احداً من أصدقائه وانداده ، وحتى من الادباء الشباب . وهل يملك احدنا هذه الروح الفياضة الرقيقة ويحمل بعدها سلاحا يتوجه به الى اخيه الآخر ؟!!

وكما حقي هنا كذلك في اعماله ؛ واحة بديعة رقيقة ، ذات معان سامية باسقة أكثر ما فيها وأجله العاطفة من غير ابتذال ، والصدق دون مبالغة ، والبكاء بلا إسفاف .

عشقه الادبي : لست أريد هنا دراسة التأثر والتأثير بالمعنى المباشر ، لكنني اريد أن أصل الى الخصائص التي عرف بها « حقي » وحدثني في الوقت نفسه عن مصادرها . . .

ففي الاربعينات وفي عام ١٩٤٦ م تحديداً ذهب الى فرنسا فقرأ ودرس لكن الذي فاته هو اللقاء بالشاعر الفرنسي الرمزي « بول فاليري » الذي ترك فيه أبلغ الاثر وكانت يد القدر قد تناولت فاليري عام ١٩٤٥ م لكن اثره وحبه ما زالا مرتسمين على ادب حقي وعلى وجه الخصوص في نتاجه الشعري ؛ وقد يسأل أحدنا ، وهل كان حقي شاعراً ؟ ان أول ما تعامل معه حقي من صنوف الادب « الشعر » فنشر ديوانه « سحر » الذي كان حقاً عالما من السحر والألق الجميل . . . وقد حدثني عن الرمزية فيه أكثر من مرة ، وقد أشار عدد من النقاد الى ذلك في عدد من الدراسات ، وبعد قراءتي لهذه المجموعة مرات عديدة ، آمنت بان تلك الروح والعاطفة التي يحملها حقي أضفاها على شعره فغاب عن الرمزية وسراديبها فكان واضحا شفافا رقيقا ، وقد اشار الى ذلك في مقدمته الضافية لديوانه حين قال في مواضع متعددة :

« النفس كالبحر ، افما رأيت اليه ممتدا منبسطا يتسرح النظر في مداه القصي ويحبو فوق صقاله المليس . . . وما ينبغي أن يكون شعره مبهماً كلفا بالابهام وحده ، ولا واضحا إيثارا منه للوضوح ، فقد تغني الاشارة والايماءة عن الافصاح عليه أن يصنع الظل حيث ينبغي ان يكون الظل ، وأن ينسل النور ويثبته حيث يستحسن ان يلعب النور فلا يتحيف الظل من النور لئلا تصبح القصيدة لغزاً او احجية . . . » .

هكذا كان حقي ينظر الى القصيدة وما زال منذ ١٩٥٣ م تاريخ صدور الديوان وما قبل بأعوام عديدة في مراحل كتابته وفيه من القصائد ما يعود الى ١٩٤٢(*) ....

والمتمعن في هذه المقدمة أو في هذا الديوان يجد مذهب حقي الواضح السليم ... وتمتع معي بتلك اللغة السامية الشفافة التي وشى بها شعره قبل نثره ، وتمتع بتلك الروح التي لا يمكن أن تنغلق على نفسها مهما امتد بها العمر ، واختار هنا قطعة من قصيدة هي من احب شعره اليه والصقه به لاسباب يعرفها المقربون ويحسها القارىء :

بسمتها احلى من الخلد ، احلى
من شعاع الفجر احلى اللآل
اجمل من غمامة هومت
حمراء ، اشهى من ترامي الظلال ...
بسمتها احلى من الخلد انقى
من شعاع الفجر اغلى اللآل
يا اطيبها في الثغر في الجفن في
غفوتها وفي شرود السؤال

هذه الرمزية الواضحة الشفافة لم تكن وليدة المصادفة عند حقي لكنها كانت نتيجة إرهاص طويل استمر على طول ليالي التكوين الاولى ، فقد بدا يقرأ الحروف الاولى في عالم الادب على مقاعد الدراسة ، حيث

(*) لا يفوتني ان انوه الى ان حقي من الشعراء الرواد في سورية في العصر الحديث وقد تناولته الشاعرة الناقدة نازك الملائكة في كتابها ((قضايا الشعر المعاصر)) واشارت الى ريادته في الشعر الحديث على الرغم من كلاسيكيته المحببة ، لكنني اشير الى ان الناقدة اوردت تاريخ ١٩٤٥ م لقصيدته الحديثة ، بينما تاريخ احداها يعود الى ١٩٤٢ م .

تلقى هذه الشفافية الممتعة المعتدلة على يدي كبار الاساتذة في بلاد الشام تدريسا وتأثرا كالشيخ الراحل عبد القادر المبارك رحمه الله وعلى الشاعر محمد البزم رحمه الله ، كما فتح حقي لغته عن طريق القراءة والمتابعة في أمهات الكتب العربية التراثية التي منحته مزيداً من المعرفة بأساليب العرب ولغاتهم ، ولا يخفى ذلك على متابع فمهما كان الكاتب كبيرا ولم يتمرس على لغة العرب وأساليبهم فان معينه لا بد ناضب ؛ وبالسرعة القصوى ، فما بالك بهذا النبع المتدفق الثرّ الذي ما زال معطاءً وسيبقى ...

إنه الأديب الذي انطلق من رؤيته الثقافية الواضحة ، وقاعدته التراثية الصلبة ، الى الآفاق البراح في الثقافة العربية المعاصرة . والثقافة العالمية بآن معاً . ولولا ذلك لوقف مبهوراً أمام طاغور وهمنغواي وغوغول ممن ترجم لهم ... « اقصد بالانبهار انبهار العجز لا الاعجاب » لكنه لم يكن قط كذلك لانه استطاع ان يضفي عليهم جميعاً شيئاً من روح العروبة وأدبها الرفيع السامق التي اتسعت وشملت أضعاف ما كان او ما سيكون من سواها ... موسيقية الكلمة عند حقي : أو ما يدعى بموسيقة الكلمة ، فهذه خصلة لايمكن أن يتجاهلها اي انسان يقف مع أعمال هذا الكاتب المتنوع النتاج فمن شعره الى رواياته الى قصته الى دراساته ومقالاته تجد نفسك متجولا في واحات جميلة يحكمها السبك الأنيق واللغة المناسبة .

ابدأ من دراساته ومن (قمم من الادب العالمي*) هذا الكتاب نجد « حقي » فيه قد اختار مجموعة من الشخصيات الادبية العالمية المعروفة المرموقة ، التي اتصلت من قريب أو من بعيد بروحه ونفسه ؛ فهذا تولستوي الذي عشقه حقي وتمثله كثيراً واحد من الشخصيات المدروسة وقد ذكر لي الدكتور حقي ما ترويه كتب تاريخ الأدب من ان « الحرب والسلم » رواية تولستوي قد كتبت سبع مرات بمجلداتها العديدة حتى استقامت له .

● نشرت مقالات الكتاب المذكور في مجلة العربي الكويتية

ويروي هذا بشيء من الاعجاب ، ونحن نعرف مما كتب حقي في مقدمة « همسات العكازة المسكينة » انه كتبها مرات عديدة حتى استقامت على الوجه الذي خرجت عليه ، وليس الوجه الذي يرضاه ... وهـذا ما دفع حقي الى القول بنوع من النشوة والانتصار لمذهبه :

« هذا أدل دليل على العجز الانساني وعدم قدرته على الوصول الى الكمال المطلق » أعود فاقول : إن إعجاب حقي بهذا الكاتب وحبه له جعله يكتب عنه بحميمية مطلقة فأنت ترى نفسك عندما تقرأ هـذه المقالة الطويلة تتناوبها الفاظ حقي الموسيقية الحنونة وهو ينطلق بك من المطار الى البيت الذي كان يقيم فيه تولستوي فتجد نفسك في طريق لا حب بالكلمة والنغم الشجي .

من المستحيل ان تظن نفسك امام ترجمة عادية بقلم عادي فهو لا يترجم لتولستوي وانما يصوغ عشقه له في هذه الزيارة التي تهيأت له وكذلك فعل مع لوركا وغيره من هذه القمم التي ركز حقي في كل قمة منها على ناحية معينة لها صلة به هو فلو جمعنا تلك الشتات من القمم المتعددة لادركنا تكوين حقي المتنوع الاتجاهات والمتعدد الجوانب . إنها مجموعة من السمفونيات الهادئة التي تنساب برقراقة على قلمه الزرب وهو يصغي الى موسيقية الحبيب « باخ » الذي ان حدثك عنه وجدت يديه تتحركان بطريقة عشوائية حبيبة ، غير قادرة على التعبير على الرغم من ثراء لغته وغناها ، ولعمري هذا هو الحب الخليق بان يقدر ويحترم ..

اما في شعره فنجد هذه الموسيقية واضحة بينة في الفاظه المنتقاة بإتقان وفنية مدهشة . واليك بعض الالفاظ التي جاءت في اشعاره والتي تنم عن اتقانه لنحت الكلمة والعناية بها .. وانظر معي الى كلمة (نحت) وما فيها من فنية وروعة وقد استخدمها حقي عنواناً لقصيدة في الديوان وتكررت في مقاطع متعددة ، وردف لفظه (النحت) بلفظة (الإزميل) انه اداة الفنان البارع في نحت تماثيله كما هي الكلمة اداة حقي لنحت نصوصه الرائعات .

« نحـت »

تعب الازميل وانهـدّ الحجرْ
وذوى المرمر واعتلّت صورْ
وشكت من غلمة الطين الفكـرْ
فعلى صلصاله رفّت ذكـرْ
اي ازميل تراءى واستترْ
ينحت الحلم ويغتال القـدرْ
ينقـر الحضر فتبدو في الأثـرْ
خفقة المنقار في طيب الثمرْ
هرق الأزميل كونـاً وابتكـرْ
وبكى التمثـال وانهـدّ الحجرْ

اي موسيقية ، اي صنعة ، في هذا الشعر وامثاله في مجموعة البديع الشعرية « سحر » وان دلت على شيء فانما تدل على شغفه بموسقة الكلمة ولا اقول « الصنعة » بمدلولها البلاغي ، فهذا المصطلح يفقد الكلمة جوهرها وحقيقتها الكامنة وراءها لكثرة ما تحدث به النقاد ولانه اصبح يمثل نوعاً سلبياً في الادب عموما وفي الشعر خصوصاً ، اما موسيقية حقي فإنها لم تنتج مطلقاً عن اختيار وتقصد . وانما نتجت عن حبه لهذه الموسيقية التي تنبت من كيانه المرهف الذي شبه ما يكون بكمان خالد يعزف ارق الألحان واشجاها . وهو ان كان في شعره كذلك فانه لا يقل عنه في نثره رواية وقصة . وروايته الاخيرة صدوراً « همسات العكازة المسكينة » خير مثال وانضجه على تكامل ادوات العزف الموسيقي للكلمات العربية بين يديه ، فهذا هو العنوان يتهادى امامك بتؤدة ولحن راقص شجي وما ان تصافح عيونك الكلمات الأولى حتى تبدا معها رحلة اختيار الكلمة وانتقاء اللحن .

« تك ، تك ، تك »

ونتابع لنسمعه يقول على لسان العكازة :

« إنني أطحن الاشعة المترامية ، وابعثرها ، بين القدمين المتعثرتين الساعيتين خلفي ، غاص النسغ في إهابي ، لكنني ما زلت الهج باغنيتي الحية المنبثقة من رائعتي تنثال متململة ، كانهاعطر ناعم عذب ينساب من برعم غصـــن .. » .

الا ترى ان هذه اللغة التي تقرأ قلما يتحلى بها عمل أدبي آخر ؟ وعلى الرغم من ذلك فاننا نتمتع بها ونحبها فلماذا ؟

لأنها أتت عفو الخاطر منتقاة بما يتناسب مع مقتضى الحديث ، فاستقى من اللغة ما يناسب الحركة « غاص للنســغ ــ الهج للأغنية ــ تنثال للحديث .. » وهكذا دون ان يكرر الفاظاً جامدة ميتة لكل هذه الحركات مجتمعة .

إنه الانتقاء والقدرة على الاصطفاء جعله قادراً على اختيار دوره وصدفاته ليزين بها كلمات رواياته وأعماله ، وقد رأينا مثال ذلك واضحاً في الشعر ، وها هو في الرواية الآن . فهل يتمكن ان يفعل ذلك في الاعمال الأخرى كالسيرة الذاتية مثلاً ؟

تعال معي الى هذا المقطع من بين عشرات المقاطع :

« وتشق النغمة دربها ، من خلال الأغصان مواكبة خطا الأم اليقظى التي فرغت من صلاة الفجر ، لتمضي الى حديقة ساهمة حالمة ، رافعة نظارتها ، هنيهة ، ريثما تصغي الى النغمة الطلية المنهمرة من المنقـــار المثرثر العربيد . وتغمغم الأم مسبحة ، نشوى ، داعية عندليبهاالطروب بهمسات مستحسنة ، أن يضفر لها منقاره الهازج نغمة مستجدة .. » .

والى الحروف الأخيرة من سيرته :

« ومددت يدي الى ورقة منبسطة خضراء ، كراحة مستطيلة ، مستعصية ، وفركتها ثم ادنيتها من انفي ، لاستنشي منها رائحتـك يا امـــي .

وغلبني الدمع ، مرة اخرى وغمغمت :

ـ وداعا يا أختي الكبيرة ، يا شجرة النارنج » .

بهذا النسج الفريد من نوعه ، بهذه اللغة المبتكرة كتب حقي اعماله الادبية عموماً فكانت خير معبر عن ذاته وعاطفته ، وعن مراحله التعليمية جميعاً عربيها وغربيها ، فكان مخلصاً خير الاخلاص لما تعلم ورضع من ثدي امته أمام ما رأى من الغرب ومدنيتهم في زياراته واقاماته وعمله . .

لا ينكر هذه المقدرة الكبيرة على الانتماء عند حقي منكر ، وقد اشاد عدد من الدارسين بحقي وادبه وخصائصه التي وقفت عند بعضها ، وقد كان على رأس الذين واكبوا ادب حقي الأستاذ الدكتور حسام الخطيب في دراساته العديدة التي رافقت ادب حقي الى اليوم ومن منا ينسى ذلك الوئام الفريد من نوعه بين الأديب والناقد حقي والخطيب من منا ينسى مقالة الخطيب النقدية الباهرة « ثنائية الحنين والتشرد في التراب الحزين » والتي غدت مقرراً تدريسياً وقد مثلت انموذجاً للنقد البناء الصريح الخالي من كل عقدة أو مصطلح غير مفهوم والتي لم يقصد منها الناقد الا دفع المزيد من الدم الى شرايين العمل الادبي . .

ومن ينسى تلك المساجلات العديدة التي كانت تظهر مع رؤية عمل ادبي لحقي النور ، وكانت آخرها المساجلة الموفقة بينهما والتي نشرت في مجلتي الآداب اللبنانية التي يصدرها الدكتور سهيل أدريس والموقف الأدبي الدمشقية الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق حيث شكلا ثنائياً متنافساً يبتعد عن كل ما يتعلق بالتجريح والتشهير والنيل من الآخر فكانا مكسباً ادبياً رفيعاً . . .

إنها وقفة ، مجرد وقفة مع هذا الأديب الفريد ، أردت لها أن تكون تعريفاً بهذا العملاق وأعماله الكثيرة المنشورة وغير المنشورة . أقدمها الى

ـ الاديب حقي الذي ما زال بيننا حفظه الله .

ـ ادبه الجميل الاصيل .

ـ القراء أصحاب الحكم في كل اصيل مبتكر

★ ★ ★

نافذة على العالم

كمال فوزي الشرابي

آداب

●● الشاعر الاسباني خوان رامون خيمينث Juan Ramon Jimenez حامل جائزة نوبل للآداب، نبلة عن حياته وخصائصه الشعرية ومختارات من قصائده .

ولد خوان رامون خيمينث في مدينة موغير بالاندلس عام ١٨٨١ ، وتوفي في بويرتو ريكو ، وهي احدى جزر الانتيل ، عام ١٩٥٨ . تعود منذ طفولته على العيش الحميم مع الطبيعة ، لذلك صعب عليه ان يتكيف

ـ كمال فوزي الشرابي : أديب وشاعر من سورية ، من أعماله « قبل لا تنتهي » «الحرية والبنادق » من مؤسسي مجلة القيثارة .

مع الجو الخانق لمعهد الدراسة . وظهرت موهبته الاولى في الرسم الذي درسه بمدينة اشبيلية . وفي تلك الاثناء اكتشف الشعراء الإبتداعيين الاسبانيين والاجانب : لامارتين ، بيكر ، بايرون ، إسبرونسيدا ، هايني .

بدأ بدراسة الحقوق ولكنه لم يلبث أن تخلى عنها لينصرف انصرافا كليا الى الشعر ، وظهرت أشعاره الاولى في مجلة (الحياة الجديدة) الاسبوعية بمدريد . وتتموضع اقامته الاولى في العاصمة الاسبانية عام ١٩٠٠ ، وهي الحقبة التي تجذرت فيها الحداثة ، ـ بعد أن ادخلهاشاعر نيكاراغوا الكبير روبن داريو الى اسبانيا ـ ، على يدي الشاعر الاسباني ڤاييه إنكلان بشكل خاص . ويذكرنا عنوانا المجموعتين الشعريتين اللتين اصدرهما رامون خيمينث بمايدين به هذا الشاعر لسابقيه الشهيرين . وهاتان المجموعتان هما (أزهار النيلوفر) و (أرواح البنفسج) وقد نشرتا في العام ذاته ١٩٠٠ ، وفيهما نقع على خاصية التفخيم في الصورة والاسلوب ، اي على الافراط في الحداثة .

في خريف ١٩٠١ مرض الشاعر وقضى فترة النقاهة في فرنسا . وحين عاد الى اسبانيا أتاحت له إقامته الطويلة في الريف أن يجدد صداقته مع الطبيعة وان يكتسب خبرة أكثر مصداقية وأكثر التحاما بها ، وهذا ما نلمسه في ديوانه (قواف ، ١٩٠٢) و (الحان حزينة ، ١٩٠٣) . وفي أثناء ذلك اصبح مديرا لمجلة محدثة شهيرة هي (هيليوس) .

ويتميز شعره في ديوانه (الحدائق البعيدة ، ١٩٠٤) بمزيد من التواصل مع الالوان والموسيقا . وفي عام ١٩٠٧ عاد الى مسقط راسه وبقي فيه حتى عام ١٩١١ ، وهناك تأثر بالانطباعية الكئيبة التي طلع بها الرسام الاسباني سورولا فخففت قليلا من غلواء احاسيسه المفرحة التي حصدها من تأملاته في الطبيعة الاندلسية ، واصدر على التوالي عدة مجموعات شعرية هي (قصائد الربيع ، ١٩٠٧) و (العزلة الرنان، ١٩٠٨) و (المراثي الصافية ، ١٩٠٨) و (قصائد السحر والعذاب ، ١٩٠٩) و (المراثي الناحبة ، ١٩١٠) و (اغان رعوية ، ١٩١١) .

في عام ١٩١١ استقر الشاعر في مدريد بمقر الطلبة . واوقف جهده

ووقته على أعمال النشر بالاضافة الى أعمال الابداع الشعري . وبدات مرحلة جديدة في تطوره الادبي باعتناقه « الروحانية الرمزية » على حد تعبيره ، ويقوم هذا التيار على اظهار نزعة البساطة في اللعبة المحدثة للاشكال والالوان والانغام ، وقد برزت كلها في أعماله حتى عام ١٩٤٠ .

وتابع خيمينث نشر اعماله الشعرية والنثرية فصدرت له (كآبة ، ١٩١٢) و (نقاء ، ١٩١٢) و (بلاتيرو وأنا ، ١٩١٤) و (صيف ،١٩١٥). وفي عام١٩١٦ استقر في نيويورك حيث تزوج زنوبيا كامبروبي ، وكتب آنذاك (يوميات شاعر تزوج حديثا ، ١٩١٧) حيث يعرض لنا على التناوب شعرا ونثرا عن رحلته الى الولايات المتحدة وذلك بأسلوب يتسم بالملاحظة والدقة . وفي مجموعته الشهيرة (سونيتات روحانية ، ١٩١٧) تبلغ الرؤيا الرمزية لديه اوجها . وفي المجموعات التالية : (أبديات ، ١٩١٨) و (الحجر والسماء ، ١٩١٩) و (شعر ، ١٩٢١) و (جمال ، ١٩٢٣) نقع على الهام ميتافيزيائي وبحث عن التكامل يبشران بخصائص مرحلة ثالثة . ويختتم الشاعر هذه السلسلة بمجموعته (أغنية ، ١٩٣٦) التي تحمل في مقدمتها شعارا هو « الحب والشعر لكل يوم » .

حين نشبت الحرب الاهلية في اسبانيا غادر شاعرنا بلاده الى الولايات المتحدة حيث أخذ يتجول فيها ويلقي سلسلة من المحاضرات . في عام ١٩٤٨ وصل الى الارجنتين والاورغواي ثم عاد الى واشنطن قبل أن يستقر نهائيا في بورتو ريكو . ومع انه عاش حياة متنقلة فانه ظل يتابع انتاجه الادبي باعمال كتبت قبل الحرب الاهلية ونشرت في تاريخ لاحق ، ومن هذه الاعمال (الموسم الشامل ، ١٩٢٣ – ١٩٣٦) الذي ظهر في عام ١٩٤٦ . وهنا تبدأ المرحلة الميتافيزيائية في مسيرته الشعرية، وتعبر مقطوعات هذا العمل عن وحدة الشاعر الصوفية مع العالم .

ويعتبر عمله (اسبانيو العوالم الثلاثة) ، الذي كتبه بين ١٩١٤ و ١٩٤٠ ونشره عام ١٩٤٢ ، صورا كاريكاتيرية وغنائية نثرية سطرها بأسلوب باروكي يتسم بالحيوية والغزارة . ويحوي كتابه (الحيوان

الخلفي ، ١٩٤٩) مخطط مؤلف ذي اتساع هائل سيكون عنوانه (الله الراغب والمرغوب فيه) ، وهو يحوي مجموعتين ، تصور المجموعة الاولى منهما سلسلة من الموضوعات الرئيسة : الجمال ، الحب ، الابدية ، المصداقية ، النقاء ، الموت . وتعبر المجموعة الثانية عن اللقاء الغنائي المتفتح مع الإلة اللاشخصي الذي طالما بحث عنه الشاعر ، والتأكيد المترافق بأناه .

في عام ١٩٥٦ حصل خيمينث على جائزة نوبل للاداب ، وفقد زوجته بعد بضعة ايام . وفي السنة التالية صدرت له (المختارات الشعرية الثالثة ، ١٩٥٧) وهي تتضمن قصائد متفرقة من عام ١٨٩٨ الى عام ١٩٥٣ . وكانت (مختاراته الشعرية الثانية) التي تتوقف عند قصائده لعام ١٩١٨ قد ظهرت في عام ١٩٢٢ . وكان قد قال في سنواته الاخيرة: « ان الموت هو الحقيقة الوحيدة » ، وتقبل هذه الحقيقة في عام ١٩٥٨ ببويرتوريكو من دون ان يتمكن من رؤية بلاده الاصلية . ومع ذلك فقد تضاعفت طباعة اعماله : (الكتب الاولى للشعر ، ١٩٥٩) و (رسائل ، ١٩٦٢) و (بواكير النثر ، ١٩٦٢) و (كتب شعرية لم تنشر ، ١٩٦٤ — ١٩٦٧) . وبددت شهرة حصوله على جائزة نوبل الحذر تجاهه كانسان رفض اي حل وسط مع ديكتاتورية فرانكو .

وبالاضافة الى انتاجه الهائل ترك لنا هذا الشاعر ترجمات ، ومراسلات هامة ، ودراسات : (العمل الممتع ، ١٩٦١) ، (الحداثة ، ١٩٥٣) ، (التيار اللانهائي ، ١٩٦١) ، (من خلال البلور الاصفر ، ١٩٦١) . ولابد من الاشارة الى الطابع المقدس لديه في نقل الرسالة الشعرية . يقول الشاعر الاسباني الكبير رافائيل البيرتي « انه كان يتمثل في أفكاره الشعر والدين » . وتختصر هذه الموازاة الاهمية التي كان خيمينث يمنحها للبحث عن المطلق . ولقد رفض في التيار الحداثوي الذي اتبعه بمرحلته الاولى التصنع والتكلف لينتمي الى « حركة كبرى من الحماسة والحرية اللتين تقودان الى الجمال » . وينجم عن هذا التطلع الدائم نحو الكمال الشكلي سخرية مقذعة احيانا تجاه الحقارة البشرية ، ولكن ذلك لا ينفي عن الشاعر صفة الحنان . والواقع أن طموحه يقوم

على انشاء عالم لانهائي ولازمني بدءامن معطيات المكان والزمان في حدودهما الدقيقة ، ويقوم الاختراع لديه على ابداع المصطلح الشعري المناسب بدءا من فكر انجبه نوع من انواع الاشراقات الصوفية

وفيما يلي ترجمة لمختارات من قصائده :

١ — الريح

يا فرساً من بلور وذهب ،
يا انت ، يا من بعدوك السريع
تجعدين زخارف الزهرة
من غير ان تدوسيها .
ايتها اللصة التي لاشيء يسرقها ،
في اخضلالك بالماء وفي حرارتك بالشمس
احس انك ملكي حتى انني
لاقبض على شكلك ولونك .

* * *

يا وسادة الحلم الرجراج ،
يا ناحتة تماثيل الوهم ،
يا آساً لا مرئياً يستمر اخضراره
لغراب الحب .

٢ — غزلية ريفية

في منظر الورد ،
يا ابتسامة الام الصبية
التي بيدها المتطاولة
تفصم القيد الرقيق المرفوع عبثاً

نحو ثمار الكرز !
عصفور يغرد عن كثب
والشمس ، تحت شجرة الورد ،
تنسج أشعتها الذهبية
بسوق العشب النحيل ، وهي ترتعش .
ويصعد الماء في نافورة
بعذوبة مثقلة بعطر الورود المشمسة
والورود الظليلة .
الحب والحياة يمتزجان
كما تمتزج السماء والارض :
الـق عـذب
يبدو لهنيهة ابديا !

٣ ــ المنيّـة

المنيّة ام عتيقة ،
ام اولى تحبنـا
من خلال جميع الامهات
قرنا بعد قرن ، ولا تنسى ابدا .
ام خالدة تجمع
ــ لكل واحد منا ، منا وحده ــ
قلب كل ام ماتت
ولاسيما انها اقرب الينا من امهاتنا اللواتي
قضين .
لكل واحد ليست امه

سوى كنز ثمين من الحنان الرائع .
ـ لكل واحد منا ، منا وحده ـ
ام تنتظرنا ، ام اخيرة
وذراعاها على اتساعهما مفتوحتان ،
ولابد أن تطبقا ذات يوم
في عناق ضيق
على اكتافنا الى الابد .

٤ ـ القلق

زيدي يا ارض من دورانك ،
وانت ايضا يا شمس ،
وانحرفا عن نظامكما
فالحب الحب ينتظرني .

* * *

ما هم اذا تعطل الكون
والشمس والارض
فكل شيء دخان ، والمجد الوحيد الذي ينتظرني
هو مجد الحب .

* * *

الى الثلج مع السنبلة
دوري يا ارض ، ويا شمس طيري
واختصرا املي :
فالحب الحب ينتظرني .

٥ ـ نحو البحر

ذراعاكِ على نحولهما
اقوى من البحر

* * *

الماء ليس الا ماء للضحك .
وانك لتريني اياه ، يا حبيبتي ،
كما ترى ام طفلها الابتسامة التي تقود
الى حضنه الواسع العذب .

٦ ـ الحورة

فوق ، تغريد عصفور ،
تحت ، انشودة الماء ،
ـ فوق وتحت
تتفتح روحي .

* * *

بين اغنيتين
ينتصب العمود الفضي
ـ اوراق ، عصافير ، نجم ،
افنان ، جذور ، ماء ـ

* * *

بين اهتزازين
ينتصب العمود الفضي ،
وانت جذع مثالي
بين روحي وروحي .

* * *

تهدهد الزغردة النجم ،
يهدهد الماء الغصن الخفيض .
فوق وتحت
ترتعش روحي .

●● ڤلاديمير نابوكوف في اربعة من مؤلفاته (امرأة من البندقية) و (نهر الدون ، لوليتا ، پنين pnine) عن دار غاليمار للنشر ، باريس

كان الكاتب الروسي الشهير ڤلاديمير نابوكوف (١٨٩٩ ــ ١٩٧٧) يكره أدب الافكار كما يرد لدى توماس مان وبلزاك اذ كان يجده ثقيلا مزعجا . وكان يرى في الواقعية تقليدا باهتا للواقع . أما فرويد فكان يسميه « المشعوذ النمساوي » ، وكذلك غوركي الذي كان في نظره غالبا ما يخلط بين الادب ودروس المادية التاريخية . وكان شغوفا بالانشاءات الروائية المزخرفة والملونة ، وبألعاب المرايا ، والتحريف الساخر ، والثقافة الصحيحة ــ المزيفة لدى كل من بوشكين وغوغول وفلوبير وبروست وكافكا وجويس . ولم يكن متعلقا في الواقع الا بأشياء قليلة جدا : بعض الانطباعات عن طفولته ، الذكريات غير القابلة للعزاء عن روسيا متجسدة في ذاكرته ، والفراشات . ودافع نابوكوف طوال حياته عن الرأي القائل ان الكاتب هو قبل كل شيء ساحر وان من واجبه ان يفتن قارئه ويذهله ويثير لديه « **لذة جمالية ، أي حالة روحية تتصل لا أدري أين وكيف بحالات روحية يشكل الفن ــ أي حب الاطلاع ، والحنان ، والاحسان ، والنشوة ــ معيارا لها** » . ــ ملحق روايته (لوليتا) ــ . واذا ما اخفق الكاتب في اكتساب هذه القدرة ، فان عليه أن يصمت .

كان نابوكوف اذاً مسلحا بهذه القناعات القوية ، وكان ، كما يقول عنه أعداؤه ، وقحا متكبرا فيما يتعلق بعبقريته الخاصة ، عديم الشفقة في أحكامه ، ولذلك شيدّ أحد أكثر الاعمال قدرة ، وأكثرها هامشية في

عصر كان العديد من حملة الاقلام فيه ملزمين بمسايرة النظام الكلياني او الوقوف ضده . ولقد اكتفى بالقول وهو يتشح بكبريائه الارستقراطية انه يكره الديكتاتوريات ويحتقرها . وعرف ذات يوم نجاحا عالميا بفضل روايته (لوليتا) التي شكلت سوء فهم بالطبع .

وها هي دار النشر غاليمار تنشر له اليوم خمس عشرة أقصوصة من ايام الشباب تحت عنوان (امرأة من البندقية) . وتساءل النقاد هل نشر هـذه الاقاصيص ، التي كانت محفوظة ، عمل جيد . أجاب البعض بصراحة لا ، وتحمس آخرون فاكدوا ان هذه الصفحات لا تقل اهمية عن بقيـة أعماله .

والواقع ان نابوكوف كان يملك في العشرين من عمره نظرة فيها الكثير من الفرادة والحدة الخارجتين عن المألوف ، كما كان يملك احساسا هزليا يقربه من الاحساس الغريب المضحك لدى غوغول ، وذلك في خلفية من الحنين الخالد الى الشباب الذي بدأ يضيع : فالمرء يشيخ بسرعة حين يرى أباه يموت مقتولا . وكان يملك بخاصة احساسا متألقا بالتفاصيل ، وهذه الموهبة الثمينة في الامساك بالانعكاس وما يفوق الوصف « **كرائحة اشجار السندر والعشب الخضيل** » في مسقط رأسه روسيا . وكان يملك ايضا في اسمى الدرجات هذه الحكمة التي لا تحظى بها سوى قلة من الفنانين وأعني بها الاحساس بطيبة العالم . يقول : « **فهمت ان العالم ليس صراعا البتة، وانه ليس سلسلة متوالية من المصادفات الجشعة، بل هو فرح باهر ، واشاعة غبطة ، وهدية لا تقدرها** » . وفي هذه الاقاصيص التي كتب معظمها في برلين وكمبردج ، ينطلق نابوكوف المنفي بحثا عن الزائل والهارب ، ويشكلان لديه كنزا من الاحاسيس لا ينفد . على ان هذا الكنز يبقى مهددا لان ما يدعمه شيئان فقط هما الذاكرة والكلمات .

وهذا ما يهب لهذه النصوص نبراتها الشفافة في اقترابها من الاشياء المرئية على وجه الخصوص مع تألقات فجائية والتماعات : فهذه العطور الضائعة يجب ان تعطى الى الانسان ليستروحها ويلمسها . وجمالية نابوكوف انما هي هنا ، وأقصد رؤيته للعالم . ودليلنا على ذلك النصان

اللذان يفتتحان الكتاب ، وهما دراستان تعلنان القدرة الكلية للفن : **« وهكذا فان الفن والطبيعة يمتزجان وبطريقة تثير العجب حتى ليبدو من الصعب القول مثلا ما اذا كانت غروبات الشمس هي التي ابدعت الرسام كلود لوران أم ان كلود لوران هو الذي ابدع هذه الغروبات »** .

هذا الاتجاه الجمالي ، الذي يؤيد ما ذهب اليه أوسكار وايلد ، يفتح المجال لعالم مغرق في الحلم ، وهو تحية دائمة للتراث القومي الروسي وميله الى التدفق ، ودوار الانانة او الاحادية التصورية والوهم . يقول : **« في الفن دوما قليل من الخداع ، ونجد ذلك بخاصة في الفن الروسي »** . وترسم هذه الخمس عشرة اقصوصة المشروع الذي سينهي صعود الكاتب اللوليبي في الاكتمال الاسمى والرائع لاقصوصة (آدا) . وليست قضية الفنان الكبرى فقط في تشييد عالم بحسب ما يمليه عليه حنينه ، بل هي أيضا في متابعة الكائن في تحولاته المتعددة ، وفي انكساراته المتتالية : **« تفككت في الماضي الى الوف من الكائنات والاشياء ، والآن تجمعت في كل واحد ، وغدا سأتفكك من جديد . ان العالم بأسره ينهار على هذا المنوال »** .

لذلك يجب ان تؤسر بسرعة معجزات اللحظة ، والإنعكاسات على وجه ما ، وغيمة الثلج التي يثيرها متزلجون ، والتأثير المتزامن الذي يحدثه مرأى صبية بشمة تدفعك الى التفكير **« في صابون بشذا البنفسج، وفي توقف ريفي بغابة من أشجار السندر »** أو أيضا قوائم مائدة تنعكس **« في اللون الاصفر البندقي لأرضية لامعة »** ، وعلى وجه العموم لا شيء تقريبا . وغالبا ما تقترب هذه النصوص من قصائد النثر ، تعبر أجواءها ملائكة ، أو مسوخ ، أو شخصيات عجيبة مثيرة للشفقة ، أو تقترب غرابتها القلقة من المضحك المرعب كما هو شأن ذلك الاستاذ الذي اختار ان ينتقم من زوجته الخائنة بأن دس لها في سريرها عظام هيكل مفكك .

اننا نقرأ هذه النصوص بمتعة كما نستمع الى موسيقا موتسارت في بواكير أعماله أيام الشباب الاولى فنقع على الصوت الصافي القوي والنقاء ونحن نعلم ماذا سيتبع ذلك . ويجب ان نقرأها أيضا لما تحتويه من صفاء

مدهش : فقبل سن الخامسة والعشرين كان نابوكوف يملك كل ما يلزم الكاتب من أدوات ، وكان يعرف ان الفن وحده يمكنه ان ينقذ المنفي من الجنون . ...

في الوقت ذاته اصدرت دار غاليمار للنشر ثلاث روايات لنابوكوف في مجلد واحد وذلك في مجموعتها (بيبلوس) . وهذه الروايات هي : (نهر الدون) و (لوليتا) و (بنين) . وهي اعمال رئيسة ذات اتجاهات مختلفة . و (نهر الدون) ، وهي آخر رواية كتبها نابوكوف بالروسية قبل سفره الى أمريكا ، تقص علينا بحيوية وبراعة مغامرة كاتب منفي يحاول ان يعيد في مؤلفاته خلق تاريخ وطنه الضائع . أما (لوليتا) فمن الصعب تلخيصها في عدة كلمات . وأما (بنين) ، وهي غير معروفة كثيراً ولكنها تزخر بالمتعة ، فهي وقائع مغامرة أمريكية يقوم بها استاذ ادب روسي خمسوني يصعب عليه الى حد ما التكيف مع الجو الجديد . انها لرواية مؤثرة تتسم بالغرابة والفرح .

علـــوم

●● حوار مع المؤرخة الفرنسية ميشيل بيرو Michelle Perrot حـول اسهامها في عمل ضخم هـو (تاريخ النساء) الصادر مؤخراً عن دار بلون للنشر ، باريس .

تشرف المؤرخة الفرنسية ميشيل بيرو ، بالاسهام مع العالم المؤرخ جورج دوبي Duby ، على ترتيب عمل ضخم عنوانه (تاريخ النساء) . ويتألف هذا العمل من خمسة اجزاء كبيرة هي على التوالي : (الازمنة القديمة) و (القرون الوسطى) و (القرنان السادس عشر والثامن عشر) و (القرن التاسع عشر) و (القرن العشرون) . وقد الفت هذه الكتب فئة من النساء المؤرخات ، وصدر آخر كتاب منها في آذار عام ١٩٩٢ .

يعتبر (تاريخ النساء) باجزائه الخمسة مبادأة كبرى . والفكـرة جديدة : اكيف حصلت النساء اللواتي اعتبرن الفترة طويلـة خاضعات

لسيطرة الرجال على تاريخ خاص بهن يتسم بالنوعية والاستقلالية ؟ وبشكل افضل كيف استطعن ادعاء كتابته بانفسهن ؟ والواقع ان هذا التاريخ لم يكن ممكنا الا بعد بروز الحركة النسائية أو حركة تحرير المراة . ومن هنا فان هذا التاريخ هو تاريخ النساء في الغرب . ولم يتخذ هذا التاريخ هدفا له علاقة الرجل بالمراة من الناحية الاقتصادية ولا من الناحيتين الاجتماعية والسياسية . انها علاقة نوعية ، وهي علاقة جنس بالجنس الآخر .

● **كيف أصبحت مؤرخة ؟**

ـ انه لخيار قمت به صبيحة الحرب . وقد اراد ابي ، وهو مثقف ومؤيد لحركة تحرير المرأة ، ان ادرس واحصل على مركز واغدو مستقلة. وترك لي أمر اتخاذ قراري . ولم تكن الدراسة العلمية تجذبني ، مع أن والدي اراد مني ان ادرس الطب . ولكنني كنت افضل الورق والكتب والمكتبات ، وهكذا اخترت مجال التاريخ بسبب الحرب ، الحرب التي عشتها مراهقة والتي تحددت بموجبها هويتي .

● **التزمت فوراً بدراسة الطبقة العمالية والاضرابات ؟**

ـ اردت في البدء بعد حصولي على الدبلوم أن أهتم بالحركة النسائية. وكانت سيمون دو بوفوار قد أصدرت مجدداً كتابها (الجنس الثاني) الذي اثر فيَّ كثيراً . واقترحت على العالم المؤرخ ارنست لابروس ، استاذي في السوربون ، وذلك في خريف ١٩٤٩ ، أن أصنع شيئاً يتعلق بالحركة النسائية . وقد اضحكه ذلك كثيراً . واستطاع ان يقنعني بمعالجة موضوع دارج هو الحركة العمالية ، واضرابات ملكية تموز ، وهو موضوع يزخر بالمستندات القومية التي لم تستخدم عملياً .

● **هل انتسبت الى الحزب الشيوعي ؟**

ـ انتسبت في عام ١٩٥٤ الى هذا الحزب لاني اعتقدت بانه يكافح ضد الحرب في الجزائر . وبقيت فيه عامين .

ان الحرب في الجزائر هي جيلي بأكمله . لقد كانت كما قال عنها سارتر « حربي » . وبدأ لي امرا بدهيا ان اقف ضد هذه الحرب لما تنطوي

عليه من استعمار وظلم وتعذيب . وقمت مع بعض زميلاتي في المعهد الذي ندرّس فيه بشجار للتوقيع على عرائض بحظر التعذيب . لقد عملت كثيرا ضد هذه الحرب فوزعت منشورات ، والقيت محاضرات عن الادب المغربي ، ونظمت حتى تظاهرة نساء مع اتحاد النساء الفرنسيات .

● لماذا انسحبت من الحزب الشيوعي ؟

ـ بسبب الحقبة الستالينية وما نجم عنها من قمع . في عامي ٥٦ و ٥٧ ، احتدمت نقاشات عنيفة في الخلية التي كنت منتظمة فيها . وكنت ادرس في مدينة كاين فطلبت نقلي الى باريس ، وهناك تخليت عن خليتي .

● قدمت في عام ١٩٧١ اطروحة تتعلق بالتاريخ العمالي (العمال المضربون) ، فماذا كان تأثيرها ؟

ـ رغبت في العمل لصالح الطبقة العاملة . بدت لي هذه الطبقة الممثل الاجتماعي الرئيسي الذي يحكم مصائر العالم . وباعتباري مثقفة فان افضل ما كنت استطيع فعله هو ان اسهم في اعطاء الطبقة العاملة تاريخها، وهو تاريخ قليل التطور في الجامعة على الاقل . وكانت تلك وسيلة اوفق فيها بين عملي وقناعاتي .

وفي الوقت ذاته كنت مؤرخة وضعية . فالتاريخ يجب ان يكون علميا ، ولكي يكون كذلك يجب ان يكون مكمما أو محدود الكمية . ويقدم الاضراب هدفا عماليا ، ولا نجد في اساسه ـ وبخاصة في الحقبة التي ادرسها وهي اواخر القرن التاسع عشر ـ الاجهزة او الحزب الاشتراكي بل العمال انفسهم ، اذ كانت الكلمة العمالية مسموعة . وكان الاضراب هو ذاته غرضا مكمما . فهو مؤلف من كميات من الرجال والنساء والديمومة وطريقة العمل . وبمقارنة منحنيات الاضرابات بمنحنيات الاقتصاد يمكن التفكير في العلاقة بين الاضراب والظروف والتساؤل : ما هو وعي الظروف لدى الطبقة العاملة ؟ وهل هناك حساب للاضرابات ؟ وهل العمال اشخاص واعون في المجال الاقتصادي ؟

● كيف تنظرين الى ذلك كله اليوم ؟ واذا ما حصلت اضرابات فلم يعد هناك مجال للحديث عنها ؟

الحقبة التي أتحدث عنها كانت حقبة تسيطر عليها السيادة الظافرة للاضراب . يمر الجزء من مئة اضراب عام ١٨٧٠ الى الف صبيحة حرب ١٩١٤ . والاضراب كما عشته مع عمال الافران العالية في كاين مر عهده اليوم . حصلت هناك قطيعة أساسية اذ لم تعد الطبقة العاملة هي المهيمنة . اكيد ، يوجد دوما عالم عمالي . ولكن الطبقة العاملة لم يعد لها دورها الاجتماعي ولا دورها السياسي . ولعلها لم تعد حتى المشكلة الاجتماعية الاساسية . لقد توقفت في افق التاريخ .

● **بعد اطروحتك ، هل ستتابعين العمل في قضايا العمال ام انك ستغيرين دائرة اختصاصك ؟**

ــ شيئان أهتم بهما الآن وهما : مشكلة الهامشية ومنها السجن ، ثم النساء بدءاً من السبعينات . يعود تاريخ دروسنا عن النساء ، وذلك لاننا كنا ثلاث نساء مدرسات في جامعة باريس ٧ ، الى عام ١٩٧٣ . ولقد قمنا بذلك بدافع القناعة الشخصية اذ كنا نحن الثلاث ملتزمات بالحركة النسائية . وكنا غير واثقات تماما بهدفنا حتى اننا اطلقنا على دروسنا عنوان : « هل للنساء تاريخ ؟ » . وكان يبدو لنا أن النساء ينتمين الى علم الاناسة (الانتروبولوجيا) أكثر مما ينتمين الى حركة التاريخ . ومنذ ذلك الحين اتخذت مسالة النساء مزيداً من الاهمية في ابحاثي وفي الابحاث التي كنت أديرها .

● **متى اتخذ مشروع (تاريخ النساء) شكله الفعلي ؟**

في آذار عام ١٩٨٧ . وخلف هذا المشروع هناك عشرون عاما من الابحاث المتراكمة عن تاريخ النساء اجريت في الجامعات الامريكية ، والانكلوسكسونية ، والفرنسية . وكان هناك شبكة قادرة من النساء ، وكنا غالبا ما نجتمع في مؤتمرات وندوات . كل ذلك تبلور فجاة ، وهذا ما يفسر سرعة تحقيق هذا التاريخ .

● **في فريق النساء اللواتي ادرن هذا التاريخ ، ما هو دور العالم المؤرخ جورج دوبي ؟**

ـ اتت مبادرة هذا التاريخ من الناشر الايطالي لاتيرزا . كان لاتيرزا قد ترجم كتاب (تاريخ الحياة الخاصة) الذي لقي اقبالا جيدا في ايطاليا . وسأل لاتيرزا جورج دوبي ما اذا كان تاريخ للنساء يبدو له مشروعا هاما. وحبذ دوبي الفكرة ، وقبل بالعمل معنا .

في البدء لم أكن شديدة الحماسة للالتزام بهذا العمل . كنت قد انهيت ادارة وتحرير المجلد الرابع من (تاريخ الحياة الخاصة) . كان عملا مضنيا وطويلا . واقسمت بيني وبين نفسي الا أقوم بمشروعات جماعية واستشرت الفريق الذي ادار العمل . وفكرنا ، وناقشنا ، وتصورنا ماذا سيكون علينا ان نفعل ونقول . وانتهينا الى انها فرصة يجب انتهازهـا . وبدأنا نعمل في فرق منظمة ، وخلال سنوات .

● **انه لتاريخ سيترجم في جميع بلدان العالم ؟**

ـ ترجم في ايطاليا والولايات المتحدة واسبانيا والبرتغال واليونان والمانيا وهولندا ، وثمة مفاوضات تجري لترجمته الى اليابانية . واكرر القول انه تاريخ يتعلق بالنساء في الغرب .

● **هل النساء الغربيات هن المؤهلات الوحيدات لكتابة تاريخ النساء في الغرب ؟**

ـ ان الحركة النسائية التي تدعم هذا التاريخ مرتبطة ارتباطا وثيقا بالديمقراطية . وتاريخ الديمقراطية ، سواء شئنا أو ابينا ، هو العالم الغربي . وتصورنا للعلاقات بين الرجال والنساء ليس عالميا . انه مرتبط بثقافتنا . لا شك في أننا نريد أن تغدو ثقافتنا عالمية ، ولكن الواقع غير ذلك . وليس للحركة النسائية حاليا قيمة عالمية .

● **الا يعني ذلك أن تاريخ النساء هو بالضرورة تاريخ ذاتي ؟ الا تشكل النساء غرضاً من اغراض التاريخ ؟**

ـ ارادوا أن يكتبوا تاريخاً عن العلاقات بين الرجال والنساء لان ذلك غير موجود . ولقد منيت الطبيعة الانثوية ، اذا وجدت ، بتغطية من قبل التاريخ . ويكمن كل الرهان ، في تاريخ النساء ، في رؤية كيف بنيت

العلاقة بين الرجال والنساء ، عبر الزمن ، من الوجهتين الثقافية والتاريخية ، وكيف كانت تهدم .

● هل هناك اعمال سابقة لـ (تاريخ النساء) ؟

ـ منذ خمسة وعشرين عاماً كتب المؤرخ بيير عريمال تاريخاً عالمياً للنساء في مجلد واحد . ووجدت نظريات عن المساواة بين الجنسين هي عبارة عن دراسات فلسفية . وعلى العموم فان ولادة الحركة النسائية كانت ترافقها على الدوام الرغبة في التاريخ . وهناك اديبة اسمها هيلين برايون ، وهي من المناديات بتحرير المراة في اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين ، بدات بجمع مواد هائلة لتصنع منها موسوعة النساء ، اي معجماً النساء المعروفات مع بعض المبادىء . ولا يماثل هذا العمل ما اردنا القيام به

● هل تاريخ النساء هو تاريخ الصعود البطيء والبطولي للنساء للحصول على حريتهن ؟

ـ كلا ، حتى لو صح ان النساء كن يعبرن بازدياد عن انفسهن عبر التاريخ . ففي الازمنة القديمة مثلا لا توجد كتابات للنساء . واوائل النصوص النسائية هي رسائل الفيثاغورسيات ، وهي جميلة ؛ ورسائل شهيدات النساء في الامبراطورية الرومانية . ولكن هذه المستندات لا يتجاوز عددها عدد اصابع اليد الواحدة .

وتختلف العلاقة الكتابية عبر الزمن . ولا يمكننا ان نصنع تاريخاً خطياً عن كلام النساء . وفي كل حقبة يجب التساؤل : ما هو مدى بلوغ البشر من المستوى ذاته درجة الكتابة ؟ ففي القرون الوسطى نلاحظ أن هناك كتابات هامة للنساء خصوصاً عبر الدين : ولم تكن الراهبات تكتبن فقط مؤلفات ورع وتقوى . وهيلدغارد دوبنجن مثلا هي مؤلفة يوتوبيا هامة . ان الاخذ باسباب الكتابة والكلام لدى النساء يكبر عبر الزمن . ولكن تبقى المسالة المهمة وهي مسالة اعادات التاليف المتتابعة في ميداني المعرفة والسلطة بين الجنسين .

● هل هذا التقدم يتعلق بالهوية الخاصة بالنساء او اننا في سبيل بلوغ نوع من التوحيد بين خطب الرجال والنساء ؟

ـ غالباً ما تبدأ النساء بالكتابة او الكلام ، وذلك لانهن يشعرن بانهن في وضع منع أو استبعاد . وغالباً ما تكون هؤلاء النسوة هن اللواتي يعبرن عن انفسهن بتفخيم قوي : « نحن النساء » . ولكن كلما مر الزمن ونجمت عن الحركة النسائية تأثيرات ، ظهرت النساء كافراد . وفي نهاية المطاف تحوي الحركة النسائية مبدأ الغائها بذاتها . والمثل الاعلى ليس في وجود فريق « نساء » يعقل ذاته كفريق على حدة ، بل على العكس اذا طالبنا بان تتساوى النساء بالرجال مع منحهن حرية اكبر ، وان يكن افراداً لهم ملء الحرية في اختيار مصائرهم ومهنهم وكتاباتهم . اذا توصلنا الى ذلك ، فمن المحتمل ان تغدو آراء الرجال والنساء اكثر ابتعاداً عن الجنس او « النوع » الذي هو شيء مشيد اجتماعياً . ان وعي النساء في انتمائهن الى نوع ، اي ان يكن « نساء » هو من القوة بحيث يتجاوب مع دافع الرجال من اطباء وفلاسفة واخلاقيين الى القول لانهن النساء لن تفعلن هذا الشيء بل تفعلن ذاك الشيء . ومنذ الازمنة القديمة لم يتوقف الرجال عن التوجه اليهن .

● ومع ذلك فهناك امرأة القرون الوسطى ، امرأة الحب المهذب ، التي قالوا عنها انها كانت تهيمن على الرجال ؟

ـ يجب ان نقرأ بهذا الصدد ما كتبه جورج دوبي في المجلد الثاني من هذا التاريخ . وفي رأيه ان الحب المهذب هو استراتيجية من قبل الذكور للحفاظ على هيمنة الرجال حين تتغير النساء ولا يعود بامكان الرجال اغواءهن بالطريقة ذاتها .

● ومع ذلك توجد استثناءات كبرى : كاترين دي مديسيس مثلاً ، ونساء ملكات او شبه ملكات ؟

ـ انها استثناءات ، ولقد فضلنا ان نصنع تاريخ نساءعاديات .. على ان تاريخ الاستثناءات هام . ونلاحظ ان النساء حين يتسلمن السلطة يتسلمنها في حال غياب الرجال ، وذلك كوصيات ، وعلى

العموم حين تسوء الاحوال . وكان المؤرخ الفرنسي ميشليه ، وهو احد اندر المؤرخين الذين فكروا بأن العلاقة بين النساء والرجال هامة جداً ، يربط النساء بالطبيعة والرجال بالثقافة . ولذلك كان يرى في خروج النساء عن الطبيعة للاهتمام بالسياسة كارثة . وتمثل كاترين دي مديسيس لديه افضل مثال . فهو يقرنها بمذابح السان بارتيليمي ، والسحر ، وجميع هؤلاء الايطاليين الذين اتوا ليمحضوها النصح . ويرى ميشليه ان هنالك قطباً ابيض وقطباً اسود للنساء . القطب الابيض هو الامومة ، وتطابق النساء مع طبيعتهن الجيدة كنساء ، والقطب الاسود هو السياسة كما تجسدها كاترين دي مديسيس .

● **الا يمكن المرأة ايضاً ان تنهض بوساطة علاقة اجتماعية لا تكون بالضرورة مرتبطة بالرجال بل بأوضاع مادية اجتماعية اكثر منها جنسية ؟**

ــ ممكن . ومن وجهة النظر هذه حاولوا ان يصلوا عبر المستطاع ما بين الجنسي والاجتماعي وما هو عرقي . والمرأة هي امرأة بالتأكيد ، وهذا يضعها في مكان ما في مجتمعنا من وجهة النظر الثقافية . ولكنها ايضاً بورجوازية او عاملة ، او خادمة ، او مهاجرة او ريفية الخ . وفي النهاية نصل الى تعددية كبيرة جداً . لا توجد النساء ، بل توجد نساء . في جميع هذه التنويعات ميزنا مثال الجنس كبناء اجتماعي . وتلك هي جدتنا . ولقد تناولوا موضوعها كسلك ناقل وهم يعرفون جيداً انه قد لا يكون حاسماً بالنسبة الى امرأة معينة في وقت معين

● **المواد التي تستعمل لصنع مثل هذا التاريخ يجب ان تكون بخاصة مواد مصدرها الرجال ؟**

ــ هذا صحيح في معظم الاوقات ، ولا سيما في الازمنة القديمة . فالجلد المخصص لها هو تحليل النساء كما يراهن ويتمثلهن الرجال . واحدى ابكر المواد المتوفرة لفهم العلاقة بين الذكر والانثى في الحاضرة الاغريقية هي الاواني التي تبين الحياة اليومية والنساء امام الحرب . وحين كتبت مرغريت يورسينار Yourcenar (مذكرات هادريان) تساءلت عما اذا كانت لم تكتب تاريخ افلوطين . وكان من الصعب عليها

ان تعيد انشاء ما يفكر فيه انسان من ذلك العصر حتى لقد أصبح ذلك مستحيلا عليها كامرأة . ولذلك رفضت ان تكون روائية مؤرخة .

● لصنع (تاريخ النساء) هذا ، واقصد التاريخ باعتباره غرضاً بدهياً معطى وصلة ، هل استعملتم نماذج تحليل استقيتموها مـن انظمـة اخرى ؟

ــ كثيراً ما استعملنا ما صنع في علم الاناسـة (الانتروبولوجيا) وخصوصاً في حقبتي الازمنة القديمة والقرون الوسـطى . ويتساءل العلماء الإناسيون منذ زمن طويل عن العلاقات الجنسية في المجتمعات بمحاولة رؤية البناء في العلاقات . وفي عهود اكثر قرباً ، كانت تحاليل كتحاليل الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو مفيدة جداً . ان تحاليل فوكو في (تاريخ الجنون) يمكن أن تطبق بشكل لا بأس به في تحليل العلاقة بين الذكـر والانثى .

● هل كان الرجال الذين اسهموا في هذا التاريخ يستعملون تقنيات المؤرخ بالطريقة ذاتها التي كنتن انتن النساء تبلغن بها النتيجة ذاتها ؟

ــ المهم هو المسألة التي ارادوا ادخالها ، واقصد بها مسألة علاقة الجنسين في التاريخ . وتأتي هذه المسألة من تاريخنا النسوي باعتبارنا نساء . ولم يكن لـ (تاريخ النسـاء) هذا أن يوجد لو لم يوجد الواقع التاريخي لحركة النسـاء وهو مزية التاريخ المتعلق بالمجتمعات الغربية ولو لم توجد المطالبة بالمساواة التي تختصر ما عشناه منذ مئة عام او مئة وخمسين عاماً ، وعلى وجه التحديد منذ ثلاثين عاماً . ان النساء مرتبطات ارتباطاً عميقاً بهذه المسألة ، فهن اللواتي صنعن الحركة النسائية وصنعنها . وكان الرجال الذين عملوا معنا مقتنعين بأهمية هذه المسألة . وكانت الصلة الحقيقية التي وجدت بين السبعين شخصاً الذين اسهموا في هذا التاريخ ــ والذين يختلف بعضهم عن البعض الآخر اختلافاً كبيراً ــ تقوم على التفكير بأن صلة الذكر بالانثى قلما عولجت في التاريخ، وإن اخذها على محمل الجد يؤدي الى اعادة الاعتبار لتاريخ المجتمعات .

● اين نحن من تاريخ النساء ، وأي تشخيص تقومين به للاحوال الراهنة ، ولحاضر النساء ؟

ــ ربحت النساء على العموم كثيراً من الاشياء في مجال المساواة مع الرجال . ومن جهة أخرى أن تكون النساء مساويات للرجال لا يعني المطالبة بما هم عليه الرجال وبما يفعلونه باعتبارهم ممثلين لثقافة غالباً ما تكون ذكورية . وهناك ايضاً مكتسب من هذه الثقافات النسائية التي تعتبر هي ذاتها منشآت وقد تكون ايضاً للحفظ . ان المساواة ، بعبارة اخرى ، ليست الغاء الفرق . ولكن النساء منقسمات حول هذه النقطة فبعضهن يقلن ان الانثوي هو المهم ويكافحن ليعترف الرجال بالانثوي في الثقافة والمجتمع . وبعضهن الآخر ــ وانا انتمي الى هذا البعض ــ يقلن : لا ندري جيداً ما يكون الانثوي ، ولا نؤمن بطبيعة انثوية . هل النساء لا يستسلمن دوما لهذا المبدا من الثقافة الانثوية ؟ وهل يعاد اليهن هذا « الانثوي » لحبسهن في غيتو لا يخرجن منه ابداً ؟ ومع ذلك ، انها لمشكلة حقيقية ان نعلم ما اذا كان علينا في المجتمع الحاضر ان ندافع ايضاً عن مكتسبات « ثقافة انثوية » تتأتى من الممارسات التاريخية القائمة .

ملاحظة اخرى : لا اعتقد ان المساواة ، بالمعنى الاتباعي للمصطلح ، سيتم تحقيقها حتى لو كان معظمنا بفضل العيش اليوم عما كانت عليه الحال قبل مئتي عام ــ وليس النساء جميعهن على وفاق ايضاً حول هذه النقطة ــ حتى لو كان معظم النساء في فرنسا يقلن انهن لا يردن العودة الى بيوتهن ويردن الاستمرار في اعمالهن . ومجموع الرموز الذي يملكه معاصرونا من رجال ونساء فيما يجب ان يكون عليه الرجل وما يجب ان تكون عليه المراة ما زال ثقيلا جداً وصعباً جداً ان يحياه عدد من النساء : واعني المضايقات الجنسية التي يتعرضن لها في العمل ، والواقع المزعج في الا يتخلى الرجال النساء عن المجالات المهنية الا لان هذه المجالات فقدت قيمتها ، وان تسهم الانثوية لدى النساء انفسهن في فقدان قيمهن ذاتها . ويذهب علماء الاجتماع المختصون بالعمل حتى الى التفسير القائل بان اوضاع النساء تتعرض للخطر عن طريق العمل بالوقت الجزئي

الذي يطالبن به مع ذلك حين يفقدن اية فرصة ممكنة لبلوغ مراكز واجور افضل . أما المجال السياسي ، وهو ميدان الرجال الاول ، فيبقى لاسباب معقدة يصعب تحليلها مغلقاً تماماً امام النساء في المجتمعات الغربية بما فيها فرنســا

انباء ثقافية عالية

● **الروائي البريطاني الشهير غراهام غرين لـم يكن يحب الكتب الانيقة المزخرفة ، بل كان يفضل عليها الكتب المطبوعـة ببسـاطة .** وما كان يؤثره بحبه هو الطبعة الاولى للكتـاب أي تلك التي قراهـا للمرة الاولى ، ذلك أن الطبعة الاصلية تخلق احساسا أصليا . وكـان يسطر في كتبه تعليقات كما كان يخط تحت السطور خطوطا . ولم يكن يفوته شيء من اخطاء الكتاب ولا مـن اخطاء الكتب المطبعيـة . ومـن تعليقاته : « كيف يعرف ضمير المتكلم جميع التفاصيل ؟ » ، أو « لا تمكن قراءته . توقفت عند الصفحة التاسعة » ، أو « كيف السبيل الى تصديق ناقد غير قادر على كتابة الانكليزية بشكل صحيح ؟ » ... ويحمل بعض كتب غراهام غرين اشارات الى قراءاته : « قرىء منذ البداية حتى النهاية في المكان الفلاني والتاريخ الفلاني » . هذه المكتبة التي تجسـد مراحل من رحلة غرين عبر السنين ستوضع رهن البيع . وسيكون دليل الكتب التي تحويها جاهزا في وقت قريب .

● **سيكون الكاتب البريطاني الكبير جورج اورويل (١٩٠٣ ــ ١٩٥٠) الشخصية الرئيسة في الفيلم الذي يعتزم المخرج اوليفر ستون اخراجـه للسينما حول الحرب الاهلية الاسبانية واشتراك (الفرق العالمية) فيها .** وقد حصل ستون مؤخرا على وسام رفيع من احدى الجامعات . ويقول انه كان على الدوام مفتونا بما قامت به (الفرق العالمية) من اعمـال في الحرب المذكورة ، وانه يريد اعادة خلق المناخ الابتداعي في الثلاثينات من هذا القرن . وسيكون اسم الفيلم (تحية الى قطلونيا) ، وسيؤدي دور اورويل فيه الممثل ديفيد بووي . ويبدو ان الموضوعات الكبـرى تستهوي هوليوود . وهكذا فاننا سنرى عما قريب اقتباسات جديدة

لرواية (آخر الموهيكان) لجيمس فينيمور كوبر من اخراج ميكاليل مان، و (زمن البـراءة) لاديث وارتون مـن اخـراج مارتن سكورسـيز ، و (دراكولا) لبرام ستوكر من اخراج فرنسيس فورد كوبولا ، و(فئران ورجال) لجون شتاينبك ، و (السجينة) لجين ريس ، و (مغامرات هاكلبيري فين) لمارك توين ، و (ذئب البحار) لجاك لندن ....

● **احتفل الروائي البرازيلي الكبير جورج آمادو ببلوغه الثمانين من العمر بكتاب من ٦٠٠ صفحة عنوانه (مذكراتي) ويحمـل عنوانـا صغيرا هـو (ملاحظات على كتاب مذكرات لن اكتبها)** . وهذا يعني ان الكتاب كتاب يوميات لا كتاب ذكريات . وقـد احتفلت مدينة باهيا ، مسقط راسه ، بهذه المناسبة احتفالا رائعا . ويعلق جورج آمادو على ذلك بما لديه من روح الدعابة : « انه لزمن من الحياة قصير ... خطب، وندوات ، ومحاضرات ، كل ذلك من اجل شاب في الثمانين من عمره !» ويضيف : « لكن الشيخوخة هي الشيخوخة . ولقد اضعت شبابي ، لكني املك التجربة . اصبحت اعرف اشياء كثيرة عن الحياة ، لكنـي الآن احيا أقل مما كنت احيا من قبل . لا احب الشيخوخة كما أنني لا احب فكرة الموت . احب الحياة كثيرا ولذلك اعتقد ان الموت شيء رديء. لا اريد ان أتحرر من الحياة ، اريد أن أحيا » .

● **الكاتب الامريكي توم كلانسي فاز بقصب السبق في حصوله على حقوقه كمؤلف . انه سيقبض من ناشره ١٤ مليون دولار لقاء الكتـاب الذي ينهمك في تاليفه وعنوانه (بلا ندامة) . ومن المنتظر ان يصدر هذا الكتاب في شهر آب ١٩٩٣ . وهكذا ياتي الكاتب الامريكي ستيفن كنـغ بملايينه العشرة في الدرجة الثانية ! ومؤلفات كلانسي هي الآن اكثرالكتب مبيعا ، فكتابه الاخير (جوهر المخاوف) قد بيع منه مليون وسبعمئـة الف نسخة في طبعه انيقة ، اما طبعة الجيب فقد بيع منها اربعة ملايين نسخة فقط !**

● **آل برونتي والقعون مرة اخرى في ورطة جديدة .. هل سيضاف ام لا الى بيت كاهن الرعية هاوورث ، حيث عاش كل من شارلوت واميلي**

وآن وشقيقهن باتريك برانويل ، بناء كبير لاحتواء مكاتب ومركز للزائرين (حوالي مئتي الف سنويا) ، الامر الذي سيجعله يبدو كملحق صغير ؟
تتساءل جمعية اصدقاء برونتي ، وتنقسم لجنتها الى فريقين : الحرس القديم والمتمردون . تضاف الى هذا النزاع مزرعة قديمة في نهاية الارض لربما استعملت كنموذج لمرتفعات وذرنغ واهملت منذ ١٩٢٠ . ونقل المتمردون وجهة نظرهم بوساطة محامين . ويتهمهم الحرس القديم بالشوفينية النسائية (سبع نساء من اصل ثمانية متمردين) . تراه نزاع من اجل قضية خاسرة سلفا ؟ وقد تم التصويت على القيام بالاعمال في عالم ١٩٩٣، وقدرت التكاليف بسبعمئة وخمسين الف ليرة استرلينية. وعلى اية حال ان يباشر المسؤولون القيام بهذه الاعمال ، وذلك لان النصير او المحسن الغفل الذي يجب ان يمولها قد انسحب من العملية منذ بدء النزاع .

● **الكاتب الايطالي آلدو بوزي الذي يصف نفسه بانه « اشهر كاتب في ايطاليا » ، وينتهز جميع الفرص لكي يكون ذلك صحيحا . وهكذا فانه تقدم عاريا ، منذ بضعة اشهر ، امام الف شخص ليلقي محاضرة.**
يقول : « اذا كنت كاتبا مجهولا في الاربعين من عمرك فذلك يتطلب نوعا من انواع الشجاعة . اردت ان ادرس ردة فعل الجمهور وردة فعلي ، واحسست انني في منتهى البراءة . شعرت بان الحضور قد صدموا خلال عشر ثوان ولكنهم ما لبثوا ان تعاطفوا معي » . ويضيف : « في ايطاليا يوجد عالمان : عالم الآداب الجميلة وعالم آلدو بوزي ، وهما لا يمتزجان على الاطلاق » . وفي لندن قدم كتابه (سدوم في الجسد الحادي عشر: لا رحلة ، ولا جنس بل كتابة) وقد صدر في عام ١٩٩١ . وصرح : « بان انكلترا يقودها لسوء حظها اشخاص لديهم ثقافة ما . واني لاعتقد بانكم يجب ان تتخلصوا من خريجي جامعة اوكسفورد لديكم » . على ان بوزي المتحدي قادر على ان يعيش حياة راهب ليكتب ست روايات في عشر سنوات . يقول : « اذا كان هناك شيء يجب ان يبقى فهو الكلمات. ولا مجال للشك في ذلك ابدا » .

● **الكاتب الامريكي بول ثيرو قضى يوم احد حزينا في كريستشورش بزيلندا الجديدة وذلك لانه اصيب بكابوس رهيب .** وثيرو هو في طريقه الى الانفصال عن زوجته ، ويعتقد انه مصاب بسرطان . ويقول انحرب الخليج قد ازعجته كثيرا حتى انه انسحب الى جزر الباسيفيك من غينيا الجديدة الى هاواي وتشكل ٥١ جزيرة بالضبط . واراد ثيرو ان يتبع طرق المسافرين البولينيزيين الاوائل ، طبعا بالطائرة او بالسفينة او بالكاياك وهو زورق صغير من صنع محلي . وفي كتابه الذي الفه بعنوان (الجزر السعيدة في اوقيانوسيا) يصف هذه الجزر بانها تخلو من الشاعرية . ويمكن الاعتقاد ان ثيرو يكره المحيط الباسفيكي او الهادىء ويحمل عنه انطباعات سيئة : فالنيوزيلنديون اقليميون ، وسكان جزر تونغا كسالى ، وسكان ساموا بخلاء ... وفي كل مكان من هذه الجزر تلتقي مبشرين يبدون سعداء لانهم ينشرون الايمان لدى اكلة لحوم قدماء . يقول « المبشرون واكلة لحوم البشر يشكلون ثنائيات كاملة » .

● ● ●

كتاب الشهر

تاريخ السريالية

ميخائيل عيد

كان السرياليون يكرهون التاريخ ويتطلعون الى المستقبل فصاروا ، كما صار غيرهم ، فلتة من التاريخ وظلوا تطلعا مشروعا الى المستقبل يضيق الحاضر عليه الخناق ابدا لكنه لا يختنق بل يتجدد مع كل جيل وقد يكون السر في تجدده الأبدي هو ما يلقاه من قبح واذى في كل جيل .

— ميخائيل عيد : شاعر وباحث من القطر العربي السوري ، له عدة اعمال مطبوعة وخاصة في ادب الاطفال والترجمة

ثم من يستطيع ان يقول شيئا ذا معنى في اناس ارادوا تدمير كل معنى .. انهم من ذلك الجيل الذي دمرته الحرب العالمية الاولى ونهشت لحمه وعصبه بقسوة .. ومن قبل ان يجف دمه وعرقه وتهدأ اوجاعه المبرحة رآهم يعدون العدة لحرب جديدة .. فاي معنى لكلمات الشعر الرقيقة او لوحات الفن الرائعة واي مكان لها في مثل تلك الظروف ؟ إنها لتبدو كريهة حقا ، إذ تعني ، بطريقة من الطرق ؛ انها اشتراك جبان في التغطية على مؤامرات القتلة .. وما المغزى من تجميل عالم يشوهه اغنياؤه بكل الوسائل ؟

لقد كان السرياليون « صوتا صارخا في برية » ذلك العالم داعيا الى تخليصه من كل قيوده وتفجير كل الينابيع الانسانية النقية في سبيل غسل العالم من « ادرانه » التي سبقهم الى وصفها ابو العلاء المعري وغيره . وكان شعارهم الاول الدعوة الى الهدم .. هدم كل ما اتسخ ولم يعد قابلا للغسل ....

لكن اصواتهم قد بحت وكلت سواعدهم وظل العالم هو العالم : يورث الجيل من ابنائه المزيد من المتاعب للجيل الذي يليه ولا يتوقف او يتمهل ليفكر في ما يفعل .

وكتاب هذا الشهر هو « تاريخ السريالية » لمؤلفه موريس نادو ، وقد ترجمته الى العربية نتيجة حلاق ، وراجع الترجمة المترجم القدير المرحوم عيسى عصفور .

الكتاب في مائتين وخمسين صفحة ويحمل الرقم (١٥) من سلسلة « دراسات نقدية عالمية » التي تصدرها وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية .

يقول جورج برنارد شو : « اذا كان التاريخ يعيد نفسه ، واذا كان يقع دائما ما ليس يتوقع فمعنى ذلك ان الانسان عاجز عن ان يتعلم من التجربة » « مبادىء للثوار » (ص ٢٥) .

والغريب في امر الناس ان كل جيل منهم يدخل المعترك يرى ان من سبقوه لم يتقنوا فن الكفاح جيدا وانه هو جيل القدر المنتظر الذي

سيحول كل عيوب العالم الى حسنات . وتمر الايام ويهرم الجيل ويولد آخر وتتبدل الادوار وتنخفض درجات الحرارة في مكان لترتفع في مكان آخر . ويأتي الجيل الجديد بصياغات جديدة للمشكلات القديمة .

يطرح المؤلف في مقدمة الكتاب ابرز المسائل ويبرز اهم السمات التي اتسمت بها السريالية .. فالسلوك « السريالي خالد » في نظره اذ يراه وكأنه استعداد لا الى تجاوز الواقع بل الى الغوص في اعماقه ، وهذا « هو الظمأ الخالد الذي لا خمود له في قلب الانسان » (ص ٥) .

واذا ادت السريالية « الى انفجار فني سائغ » فقد ادت « الى طريق ايديولوجي مسدود » وينبغي التغلب على ذلك ، خارج الصعيد الفني الذي ادت اليه هذه الحركة « المنافية للادب والفن والشعر » وقد خاب « املنا بالتغيير الكلي للحياة الذي اتخذوه هدفا لهم » (ص ٦) .

لقد طمحوا الى امور عظيمة في فترة ما بين الحربين ، وكان السرياليون ورثة الحركات الفنية التي سبقتهم وما كان لحركتهم ان توجد لولا ما سبقها . « كانت السريالية بين عامي ١٩١٨ - ١٩٤٠ معاصرة لاحداث اجتماعية وسياسية وعلمية وفلسفية عظيمة الشان . وقد تفاعلت مع بعض هذه الاحداث تفاعلا عميقا واضفت لونها الخاص على البعض الآخر منها » (ص ٩) .

ولدت الحركة في فرنسا وامتدت الى بلدان اخرى : بريطانيا ، وبلجيكا ، واسبانيا ، وسويسرا ، والمانيا ، وتشيكوسلوفاكيا ، ويوغوسلافيا والى قارات آسيا وافريقيا وأمريكا . ويعتبر المؤلف ان بعضا من روادها كانوا داديين . وقد ولدت الدادية عام ١٩١٦ في خضم الحرب في المانيا ثم وصلت الى فرنسا . لقد اخفقت الانظمة المتكالبة على تقسيم العالم واخفق الذين صفقوا لها ، واخفق الفن الذي ارادوا له ان يغطي كل ذلك بالتمويهات . وكان بروتون ، وايلوار ، واراغون وبيريه وسوبو « قد خاضوا المعركة مرغمين ومكرهين » وخرجوا من الحرب رافضين كل « علاقة مع حضارة فقدت مبررات وجودها . » (ص ١١) ولم يعد ثمة مجال « إلا لثورة تجعلها تجتاح فعلا المجالات جميعها ، ثورة جذرية يستبعد حدوثها ، وقمعية الى اقصى حد » (ص ١٢) .

وازيلت الانقاض وعم « المرح المزيف والمؤقت » وتغنى المستقبليون بمنظر الارض الجديد بسذاجة .. وتضاربت الآراء ما بين جدلية هيغل و « الوثوب الحيوي » لدى برغسون وقول انشتين « قد ضللنا فالعالم الحقيقي ليس العالم الذي ظنناه » .. « فنظرية إدراكنا الفضاء مزيفة ، ومزيف الزمن الذي اوجدناه » (ص ١٥ ــ ١٦) واحتدم الجدل . ووجد « السرياليون في اكتشافات فرويد حلا مؤقتا » إن الانسان « ليس فقط « مفكرا » إنه « نؤوم محترف . يكسب في الحلم كل ليلة كنزا يبدده في النهار ، عطلة من النحاس » فهتفوا « افتحوا الأبواب واسعة امام الحلم واخلو المكان امام اللاارادية » (ص ١٦ ــ ١٧) .

وتصدوا للغة .. وابتعدوا عن المنطق وطاردوه .. « والمعرفة تستغني عن العقل ويتفوق العمل عليه ، يجب تحطيم الجمال والفن » (ص ١٨) ويجب أن يصير الشعر حديثا من الروح الى الروح وأن تصير الصور « وميض برق » يضيء كهوف الكائن في كل لحظة » .. ونادت السريالية « بالقوة الخارقة للرغبة وبشرعية تحقيقها » (ص ٢٠) .

لقد طرحت الحرب اسئلة لم يجد الشعراء الشبان في الشعر القديم اجوبة عنها .. فراحوا يبحثون عن اجوبة فجربوا وعانوا وانجرفوا في تيار الفكر الحديث .. وكان عليهم ان يكسروا « الدائرة الخشبية بدلا من اعادة الدورة المستمرة للخيول الخشبية » (ص ٣٠) .

لم يعرف فاشية الدادية لكن رسائله عام ١٩١٩ تسير في الاتجاه الذي « اتخذته الدادية هدفا لها » « اننا لا نحب الفن ولا الفنانين » « يا لغرابة الانسان ذي المعتقدات (ص ٣١) .

وجاء تزارا ، وطرح كل شيء من جديد على بساط البحث وحفز الاتجاهات الثورية وبه بدات الدادية حياتها « الباريسية المدهشة » ، ورفضوا كل شيء إذ كان شعارهم « لا شيء ، لا شيء ، لا شيء ! » (ص ٣٥) .

ورأى بروتون ان على الدادية أن تعمل « بطريقة أقل فوضوية وأكثر فاعلية » والا تكتفي بالتهجم على الفن الراهن .

وشن الداديون هجومهم على الموهوبين واعتبروا الموهبة « خدعة فئة » تواضع في خدمة « الارض والموتى والوطن وجميع القيم » ورأوا ان تكون للدادية سلطة تنفيذية « في خدمة عقلها الثاني » ودعا بروتون الى الانطلاق تسكعا في الطرقات .. ورفض الانتماء الى « اجداد فيما يخص باب التمرد » ودعا الى كشف الشعر « الذي لا يتميز عن الروايات الا بشكله الخارجي » (ص ٤٤) .

ويصدرون احكاما قاسية على الكثيرين من اسلافهم ومن معاصريهم حيث ثمة القليل مـن الوثبات القصيرة « نحو السـماء » والكثير من « الحثالات والتصنعات الكلامية ، والتكلف الادبي » .. والشعر في نظرهم كالحسـناء « لا يطلب فرسانا في خدمته بل يريد مغرمين يعرفون ان يغتصبوه اذا ما اقتضت الحاجة » (ص ٤٨) وقد تتلمذوا على رامبو الذي « تسندهم خبرته وتنقصهم بعض أوهامه » (ص ٥١) .

بعد فشل مؤتمر ١٩٢٢ في وضع « ركائز وتوجيهات للفكر الحديث قطع بروتون ، واراغون ، وايلوار ، وبيريه ، علاقتهم بالدادية » (ص ٥٥) وكانت قد ولدت نظرات جديدة ومفاهيم جديدة .. وسعى بروتون الى التخلص من الدادية بالتفوق عليها .. وسعى السرياليون الى اكتشاف « الوجه الثاني للديكور المنطقي » اي العقل الباطن ، والعجيب والحلم والجنون وغيرهـا وصولا الى وحـدة « الانسان مـع نفسه ، ثـم وحدة الانسان مع العالم » (ص ٥٦) وشددوا على « الطابع المنهجي والعلمي والتجريبي » كردة فعل على الفوضى الهدامة التي اتسمت بها الدادية . لكنهم لم يتبعوا الوسـائل التقليدية المتبعة في العمل العلمي بل اعتمدوا الحدس والوحي على اعتبارهما افضل الوسائل . وتمرسوا يوميا بالكتابة الآلية .. فالهلوسات والمشاعر لا تختلف عن الفكر الذي ليس اكثر من « حالة خاصة » واصابتهم جائحة « التنويم المغناطيسي وراحوا يناجون الارواح .. وقـدموا امثلة سمجة . معتمديـن على معطيات التحليل النفسي . فالكلمات تعيش من حياتها الخاصة « وتبدع القوة » و « توجه الفكـر » .

وتتعـزز صفوف السـريالية بقـوى جديدة وجلهم من الشـبان والمـراهقين .. ثم يشهد عام ١٩٢٤ « التأسيس الرسمي للمجموعـة السريالية » (ص ٦٦) .

وعمـل السرياليون بنصيحة أبولينير « ولنسـر الى الأمام بخط مستقيم » وصدر « بيان السريالية » وفيـه تهجم على الواقعية لأنها « مناوئة لكل ازدهار فكري وأخلاقي » وهوجمت ابنتها التافهة «الرواية» التي ليس أبطالها سوى « دمى مسبقة التصميم والتركيز » وأما لغتها فقد استعملت استعمالا تافها ..واستخدم فيها العقل وأهمل كنز الحلم الموصل الى ما فوق الحقيقة المطلقة ــ الى السريالية .. والسريالية آلية نفسية يعبر بها عن عمل الفكر الحقيقي بعيدا عن كل مراقبة . أما الموهبة فليس لها وجود . والأنا مكروهة لأنها تسد الكهف الذي تنبعث منه كافة الأصوات التي تهزنا . والسريالية في متناول « جميع العقول الباطنة » وتحرر الباطن هو الالهام وهو يختلف بين لحظة ولحظة ولـه أمراضه وأتعابه . وهم لا يحجمون عن شرح طريقـة الكتابة الملهمة ، بشيء من التفصيل .

وفتح « مكتب للابحاث السريالية » يأتي اليـه مـن يحملون شيئا « يقولونه ، أو يعترفون به أو يبدعونه » فيتعرفون الى خبرات الاخرين ويطلعون الاخرين على خبراتهم ... وثمة تجارب اجريت هناك . وقـد حلموا بان « يصبح الحجر الفلسفي بمتناول الجميع » (ص ٧٦) .. وصدر العدد الاول من صحيفة « الثورة السريالية » ويعلن في الافتتاحية « اذا كانت الواقعية تشذيبا للاشجار فان السريالية تشذيب للحياة » وتميز العدد بوفرة مادته وغناه « وهالته الثورية » (ص ٧٩)

وسلك السرياليون سلوكا اهان مشاهر الكثيرين واغدقوا الكثير من الشتائم على من سبقوهم وعلى الكثيرين ممن عاصروهم وابنوا الكثيرين من الموتى بالسخرية والكلمات المقذعة وقد خيل لهم انهم يغيرون التقليدية الشعرية وظروف الحياة أيضا . وقد حلم اراغون « بممحاة لازالةالقذارة البشرية » (ص ٨٢) وترددوا على بيوت البغاء بحثا « عـن الطبيعـة البدائية عند المومسات » .

وصدر العدد الثاني من « الثورة السريالية » وفيه بيان « افتحوا السجون سرحوا الجيش » وفي ذلك اضفاء للطابع الاجتماعي على الحركة وفيه شيء من الشفقة التي لا يظهر لها أثر في ما مضى .

ويعلنون في ١٩٢٥/١٢/٢٧ موقفهم في عدة نقاط منها ، أن لا علاقة لهم بالادب لكنهم يستطيعون استخدامه عند الضرورة ، وان السريالية وسيلة تحرر شامل للفكر ولكل ما يشبهه ، وانهم عازمون على القيام بثورة ، وانهم أصحاب اختصاص في التمرد ، وانهم سيحطمون كل القيود بعنف وبمطارق مادية اذا ما دعت الحاجة الى ذلك (راجع ص ٩١)

ويعلنون في مكان آخر ان الثورة السريالية « تهدف الى خلق حركة في الاذهان » وتهدف قبل كل شيء الى خلق تصوف من نوع جديد » (ص ٩٢) وهي ليست حركة في المجرد . .

ويدور نقاش داخل الجماعة فهل تكون « السريالية مرادفا للثورة ؟ أم انهما شيئان مختلفان ؟ وماذا علينا ان نختار ؟ » (ص ٩٣) ويخيل لهم انهم سيجدون الحل بالاتجاه شرقا نحو « بوذا ودالاي ــ لاما » فالتربية الغربية « تشيد قبورا مكلسة » من مهندسين وعلماء وفلاسفة مزيفين ، وعميان عن اسرار الحياة الحقيقية » ويتوجهون بصلوات حارة الى « لاما » طالبين منه المساعدة . حالمين بان يعود البربر « كبسار المهدمين » . لقد اتفقوا على ضرورة التدمير ولم يتفقوا حول الوسائل .. وما كان بالوسع التحرر الا عبر الكلمات والالوان . فاطلقوا لطاقاتهم العنان في هذا المنحى ، وتكثر التهديدات والدعوات الى تفجير العالم . وراح السياسيون يسخرون منهم فقد راوا انهم « متشدقون ثوريون » لا اكثر . فخففوا من غلوائهم الكلامية واهتموا بالوان التعبير العادية . مع أن بعضهم من الفرنسيين ظل يهتف « لتسقط فرنسا » وهاجموا الذين يبيعون « الكميات الكبرى من دهن الخنزير لحساب أمة من الخنازير والكلاب » (ص ١٠٧) .. ثم ضاق صدر البرجوازيين بهم . . وكانت فرنسا تعاني من صعوبات داخلية وهي تخوض حربا « حقيقية منذ بضعة شهور ضد عصابات عبد الكريم في ارياف المغرب » (ص ١٠٨)

وتبنى السرياليون والشيوعيون قضية عبد الكريم ، مع بقاء السرياليين حريصين على استقلالهم الذاتي .

وكان لاحتكاكهم مع المثقفين الثوريين الآخرين أثره الجلي : « ليس من ثورة ممكنة على الصعيد الفكري ، هدف السرياليين الاساسي ، دون أن يسبقها أولا ثورة في العلاقات الاجتماعية » (ص ١١٢) ... ومن ثم تم الانتقال الى « المادية الديالكتيكية » (ص ١١٣) .

وظل السرياليون حريصين على أن تستمر التجربة السريالية .. أنا لا تتعارض مع الثورة الاجتماعية لكنها أشمل من أن تحصر في «الاقتصاد والاجتماع ولا يمكن أن تختلط فيهما دون محذور خطير » .. كانوا مع التعاون والالتحام وضد الذوبان .. أنهم لم يطلبوا من الآخرين الذوبان فيهم فلماذا يطالبهم الاخرون بذلك ؟

« ولم تقطع الجسور اذن لان السياسيين لم يتصلبوا بموقفهم فحل التعاون عوضا عن الانصهار المقترح » (ص ١١٩) .

ووقعت « خلافات لها طابعها الخاص » في المجموعة .. فهل يساعد الغاء الطبقات على تحرير العقل ؟ أم أن تحرير العقل يسبق الغاء الطبقات البرجوازية في الحياة المادية ؟ وهل يكفي الموقف السلبي الفوضوي أم ينبغي الالتزام بالنهج الثوري الماركسي وحده ؟ واحتدم النقاش .. وجرت الدعوة الى التخلي عن « الاستعمال المفرط لاسطورة الشرق » ومقارنتها باسطورة الغرب .. فاستثمار الانسان مسالة قديمة ومستقلة عن الاراء الفلسفية أو الاخلاقية هنا وهناك .

لكن الدفاع عن المصالح المادية وحدها لا يخلق ثوارا . وينبغي « حل المشاكل الاجتماعية انطلاقا من الفرد الحر » (ص ١٢٦) .

وانضم الى السريالية مؤيدون وابعد من صفوفها اخرون .. وانتمى اراغون ، وبروتون ، وايلوار ، وبيريه وبونيك الى حزب الثورة .. واعتبر آخرون أن ذلك محاولة لاذلالهم .. دافع الخمسة عن موقفهم .. ثم وجدوا أن الحزب لا يفهمهم جيدا .. والسريالية في نظرهم « تتخطى الى أقصى حد الوصفات السياسية التي تهدف الى الثورة » (ص ١٣٣)

وقد فات الطرفين ان « التخطي الى أقصى حد » خطأ كبير في الميدانين الاجتماعي والسياسي ..

وانكمشت السريالية على نفسها في النشاط السياسي وتمسكت بكنزها « المستقل الذي اكتشفته » والذي يشك اصدقاؤها السياسيون بقيمته . وظل السرياليون يكيلون الضربات في المجالات الاخرى . واستانفوا نشاطهم الثقافي .. وطرحوا مسالة الحب التي لا تقل عن مسالة الجوع وطالبوا بتحريره ، واعتبروا الهستيريا « اكبر اكتشاف شعري في القرن التاسع عشر » اذ راوا في هذا المرض « وسيلة تعبير سامية » (ص ١٤٣) واعتبر بعضهم تناقضاتهم « مؤشرا لهذا الالم الروحي الذي نرى فيه اسمى مظاهر كرامتنا لنكرر : اننا نؤمن بقوة التناقض المطلقة » (ص ١٤٤) ويطلقون نيرانهم على « الحل الديني » للمسائل ويرفضون كل امل .. فالامل « موقف فكري زائف يهدف الى حالة لا وجود لها » (ص ١٤٧) ويهاجم اراغون فرويد الذي لا يبقى له « سوى التكريس البابوي والتوفيق على طريقة القديس توما ، بين التحليل النفساني والعبادة ، حتى يقع في الفخ .. مثل عصفور صغير » (ص١٤٨) ويدافع عن السريالية : « كل شيء بمنتهى الدقة في السريالية ، دقة لا مفر منها » دقة مؤسسة على معنى الكلمات « الذي يبرر في كل مقطع وفي كل حرف » (ص ١٤٨) .

في عام ١٩٢٨ الذي ظهرت فيه اعمال ابداعية هامة تفككت « صداقات كانت تبدو ثابتة . وتقدم السن بالرجال واستولى عليهم طموحهم الفردي واصبح جو السريالية خانقا » (ص ١٥٤) وبدات النهاية التعسة تبدو هنا وهناك .

« انتقدوا افراط بروتون بممارسة حق « الفصل التام » عن المجموعة لبعض الاعضاء » .. وراح بروتون يتصل بالافراد والاحزاب مقترحا قبول برنامج عمل مشترك .. واثار اسئلة محرجة .. وكثر المنزعجون المثاليون وناهض بعضهم العمل الموحد .. واشاروكونو الى « خطر العمل الفردي وقلة جدواه لانه يقود فقط الى الشك والشعر ، في حين يبقى العمل الجماعي وحده ذا فعالية .. » وينبغي ان « يكون عمل افراد

معروفين بنزاهتهم الاخلاقية » (ص ١٥٩) .. ونزع بروتون واراغون « القناع » عن وجه « الصبية الصغار المسالمين » وطالب بروتون « بالتمرس على عنف مستمر وشامل » ويرفض جميع الوصايات « لا ينبغي أن يحتاج احدنا الى اجداد » الموقف السريالي لا يتحمل اية تسويات .. والمادية الجدلية اوسع مما « يظن السياسيون » وينبغي استخدامها لحل المسائل فوق السياسية .. وأي ثورة « تضع حدودا لذاتها ! » (ص ١٦٥) ويعلن أسفه على الاخطاء والنقص في الحزم . وغير ذلك .. ومن ثم يعبر عن امله بمستقبل السريالية . ويطالب بالاخلاص المطلق للقضية ويرفض « صدقة المواهب ».

لقد رفض بروتون ان تتخلى السريالية عن ثوريتها كما رفض ان تقتصر على « الثورة الاجتماعية » وقد سببت مزاجيته ارباكات للاخرين وصاروا يشعرون انهم لم يعودوا احرارا فارادوا ان يجربوا حظهم وحيدين .

وتصاعدت حدة الخلافات .. ولم يختلف مصير السريالية عن مصير سواها من التيارات الفكرية .

ويحكي المؤلف تحت عنوان « قضية اراغون » حكاية ذهاب اراغون الى الاتحاد السوفييتي وعودته من هناك شيوعيا ويناقش ما طرحه من مسائل وارب في طرح بعضها حتى جعل رفاقه القدامى يسالون : « متى يكون اراغون صادقا مع اصدقائه السرياليين ام مع اصدقائه الشيوعيين ؟ » (ص ١٨٧) .. وكان « انسحاب اراغون خسارة ملموسة للمجموعة باكملها » (ص ١٨٩) .

ويبرز على الساحة نشاط سلفادور دالي واصحابه .. « ونجد انفسنا هنا امام تأكيد جديد ومع براهين جازمة على ان القدرة الكلية للرغبة التي تبقى فعل الايمان الوحيد الذي اعترفت به السريالية منذ نشأتها » (ص ١٩٢) أما المدهش فهو السري ، وعند زوال السر « يصبح الشيء تافها » (ص ١٩٥) .. والاكتشاف والحلم يحرران الفرد من « الاوهام العاطفية التي تشله » .. ويتشابه عالم الواقع والحلم .. ويصبح عالم احلامنا واقعيا .. وكثيرا ما تمر بنا احداث الواقع وكأنها

في حلم . واذا كانت الرغبة هي « المحرك الاكبر والموحد الاكبر » فالثورة الحقيقية هي انتصار الرغبة » .

في عام ١٩٣١ اصدرت المجموعة ثلاثة مناشير سياسية « ضد المعرض الاستعماري » واسهمت في معرض « الشيوعيين المقاوم للاستعمار » وزعم السرياليون انهم تلاميذ لينين الاصدق من الشيوعيين واطلقوا شعارهم الشهير : « اذا كنتم تريدون السلام ، فحضروا الحرب الاهلية (ص ٢٠١) .. ثم تزايد ابتعاد بروتون وايلوار عن الشيوعية الرسمية وحارباها .

رفض السرياليون الدعوة الى « حماية الثقافة » دون قيد أو شرط فهم ضد الثقافة البرجوازية .. ولن يتخلوا عن طرح « القضايا المتنازع عليها » ولن يتنازلوا عن فكرهم النقدي .. وانتقد بروتون « مفهوم الوطن الذي يتبناه الشيوعيون » « يقاوم المساهمون في هذه الحركة مفاهيم الامة والوطن ، والراسمالية ومؤسساتها التي تحترف السياسة (ص ٢٠٨) ونبهوا الى الاخطار التي ستنجم عن تشكيل « الجبهة الشعبية » وعارضوا تيار الاستسلام الذي يدفع الجماهير الى « الاستعباد الفاشي » (ص ٢٠٩) .

وامتد نشاط السريالية الفني الى خارج فرنسا وتوالت المعارض « دون أن تشهد دائما نجاحا صاعقا » وصار بروتون « وكيل الحركة المتجول » « يجري المقابلات ، ويوضح الامور ، ويحطم الاساطير ، ويعرض الحلول ويثير الهزء او الحماس » (ص ٢١١) ولم تزعم السريالية « انها اعطت حلا نهائيا لاية مشكلة كانت » .. وافسح مجال أرحب للرسامين وكانوا كثيري العدد .

ويعودون الى الكلام على السحر والعقل الباطن : « السحر هو الاستسلام المطلق لشرائع العقل الباطن » هو موهبة عفوية لا يمكن ان تختلط بالبحث عن الغموض المصطنع والزائف والطوعي مثلما يظن الرمزيون . السحر مزود بشباب ابدي بينما اسلمت الرمزية الى موت النسيان الآثار التي تحمل قسطا وافرا من الغموض ... » « السحر شريعة الحياة بالذات » (ص ٢١٤) .

وطرح بروتون مسألة معقدة .. فالفنان يجد نفسه متورطا « في مغامرة غامضة مليئة بالسحر والاكتشافات » فكيف يستطيع ان يفهمه البروليتاري ؟ وكيف لا يتهمه بأنه تخلى عنه ؟ ويأسف لذلك ولا يجد وسيلة للتغلب عليه ...

ويبدو لي ان السرياليين تبنوا المطلق واهملوا التاريخي .. واخذ الآخرون المرحلي واهملوا المطلق وكان ينبغي دمج التطلعين لا وضع احدهما في معارضة الآخر .

ويرى المؤلف ان اجهاض السريالية بدأ حين اتخذ بروتون لنفسه مكانا في صفوف الفنانين ... لقد كانت ثورة فكرية ثورة السرياليين فاهملت هذا الصعيد وزجت نفسها في العراك السياسي وتخلت عن الفلسفة الخاصة .. فهل أوشكت على القبول بانتحارها وحاولت النجاة بالانضمام الى الحزب الشيوعي ؟ (راجع ص ٢١٥) .

واحتدم التناقض : هل يدافعون عن الفكر ام عن مصالح الطبقة العاملة ؟. السريالي ديسنوس لا يريد أن يصبح شيوعيا ، والشيوعي اراغون لا يستطيع أن يكون سرياليا .. وكيف يلتقي طريقان متوازنان ؟

قد يتنازل الحزب الى هذا الحد او ذاك ، فلابد من التنازل .. وكان على السرياليين أن يتنازلوا .. لكنهم تنازلوا للفن ورفضوا التنازل للسياسة .. وعادوا الى ممارسة الشعر والفن التي رفضوها أول الامر بعناد . وتحولت السريالية باكملها « الى حركة فنية ثورية كبرى تؤثر في الحياة بنفس التأثير المحدود الذي يمارسه الفن عليها » (ص ٢١٧).

وتفجرت الحركة عند نقطة الاتصال التناقضية بين الفن والسياسة .. وكم يتكرر مثل هذا المشهد في التاريخ البشري حيث تنسف نقاط الاتصال بين القوى الايجابية وتضيع الفرصة التاريخية . ثم نأسف ونحن نرى عالما كاملا ينهار .

ويدرك بعضهم أهمية ربط الكلمة بالحياة لا على « طريقة الذين يحملون موتهم في داخلهم والذين اصبحوا جدرانا أو فراغا ، بل بالاتحاد

مع الكون ، مع الكون في حركته وصيرورته » (ص ٢١٨) .. والتواصل قائم ابدا بين « العالم والانسان » .. وحتى الحلم لا يكون الا في الحياة.. فالاموات لا يحلمون أو انهم لايروون احلامهم للاحياء على الاقل .

صحيح أن بروتون الذي « لم يوصد الباب تماما في وجه الصوفية» كان يتكلم عن انسان محرر الى درجة كافية من الظروف الاجتماعية . « ولكن هل يوجد مثل هذا الانسان » (ص ٢٢٠) وهل يوفر لنا الحب حالة نعمة توجد « بين الحاجة الطبيعية والحاجة الانسانية او المنطقية»؟ (ص ٢٢١) .

وتطرح اراء شتى حول الفن ودوره ، وحول تحرره او التزامه وحول « طنيته » او عالميته « ليس للفن وطن اكثر مما للعمال » وينتقد السرياليون الفاشيين واتباع ستالين على حد سواء من هذه الزاوية . ويرفضون شعار « العودة الى الهمجية » .

قاتل بروتون وايلوار وآخرون بالسلاح وهرب آخرون ومنهم دالي الذي ابدى تعاطفه مع الفاشية . ثم رحل الآخرون ايضا الى امريكا .. وحاول آخرون اعادة التجربة باسلوب جديد وفشلوا « ان تجربة من هذا النوع لا تتكرر » .. كانت تجربة مبتكرة .. وكل ابداع حقيقي في الفكر والفن والممارسة هو تجربة لا تتكرر .

ويكتب المؤلفون بضع صفحات تحت عنوان « بروتون في الولايات المتحدة » اذ ينفصل هناك عن سلفادور دالي الذي « اصبح من انصار فرانكو » وهو الذي ما كان يخفي ميله الى الفاشية ويؤمن بتفوق العرق اللاتيني .

وينصح بروتون الشبان بأن « يحافظوا على فكر لا يكون « ضحية العلوي » (ص ٢٣٠) وكان يرى أن صلاح العالم لا يكون باقامته على « أسس اجتماعية اكثر عدالة » وحسب « التي لم يفهمها الا عبر بعض الرجال » وأسف « لتدهور هؤلاء واولئك في العادي والابتذال » وليس على الناس « أن يعوا وضعهم الاجتماعي فحسب بل وضعهم البشري و « مرضية هذا الوضع » وسترتفع ادمغة فتية لا تفكر مثل تفكيرنا ولن

تفهم شيئا من انظمتنا بعد وقت قليل » « كفى تسامحا ، كفى تصديقا لكل شيء » « وما قيمة الخضوع لامر لم يعلنه الانسان نفسه » وقد خشي ان يؤكد ما يقول .. وخشي ان يكون امام وهم جديد .. فختم كلامه باشارة استفهام .

لقد رسم المؤلف ابرز السمات لكثير من الشعراء والفنانين دون ان ينسى ان هدفه الاول هو رسم « خطوط تطور السريالية بصفتها حركة فكرية في عصر وفي مجموعة » (ص ٢٣٥) لقد حاول كل منهم ان يخضع « العالم الى رغبات كيانه » .. « وباء هذا بالفشل : واستمر العالم في الحياة وكان السرياليين لم يوجدوا .. » وحاولت الحركة ان تحول العالم موضوعيا .. ثم شعروا بانهم « غير قادرين على القيام بالثورة الشاملة التي ينادون بها استنادا الى قواهم الخاصة » وقرروا « ان ينيروا الطريق وان يصوبوا الانظار » .. ووقعوا في تناقضات ... وعاشوا مع « الوحش في مواجهة لا تنقطع » كانوا لا ينفكون يعبرون عن مشاعرهم بشتى الوسائل وحتى مع الكثير من الغوغائية وما انفكوا يسالون « ما نفع الحياة والتعبير عن المشاعر ؟ » وتكلموا على القنوط والانتحار ومع ذلك عاشوا صاخبين ولم ينتحروا بل رفعوا تطلعهم الى مستوى القيم الاجتماعية .. كانوا يريدون الانسان فردا متميزا ومستقلا ويخاطبونه ككل ، كنوع . لقد ارادوا التعالي فوق التاريخ وقد غفلوا عن انهم قد سجنوا فيه مرغمين وكيف للانسان ان يتحرر من قيود التاريخ ؟ وحاولوا الخروج من الزمن باللجوء الى السحر .. وكان سحر الزمن اكبر من سحرهم .. لقد عملوا بكل حماسة واخلاص على توحيد العالم واسعاده، لكن انقسام العالم جعلهم ينقسمون وسبب لهم ذلك الكثير من الشقاء .. وعلى الرغم من كل ذلك رفضوا قبول تفاهات العالم . لقد رغبوا في ان تصير الحياة الانسانية حرة لا تشوبها شائبة وفاتهم ان الفقراء مشغولون عن المكرمات بالفقر والاغنياء بالغنى .. وأن المتوسطين منهمكون في العمل في سبيل الغنى او في سبيل تجنب الفقر .

* * *